

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA I

(METAFÍSICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO)



TESIS DOCTORAL

Materia y sentido en George Berkeley

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ignacio Quintanilla Navarro

DIRIGIDA POR

Sergio Rábade Romeo

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-241-9

© Ignacio Quintanilla Navarro, 1991

MATERIA Y SENTIDO EN GEORGE BERKELEY

Tesis presentada por:
Ignacio Quintanilla Navarro
en la Universidad Complutense de
Madrid, bajo la dirección de:
D. Sergio Rábade Romeo.
Madrid, Septiembre de 1991.

DILECTISSIMAE ET OPTIMAE UXORI PILAR
EX VENERATIONE ILLIUS EX QUA NOMEN
ATQUE PRAESTANTISSIMUM HOMINUS MUNUS
CEPIT

Esta tesis doctoral no se habría concluido sin la colaboración de algunas personas que quisiéramos recordar aquí. En primer lugar la de Don Sergio Rábade con la que tiene contraída una deuda que desborda con mucho la de su simple dirección. Miguel Garitagoitia le dedicó desinteresadamente más tiempo del que me habría atrevido a pedirle. Francisco Rodríguez y Diego Morillo aportaron, por su parte, una valiosa información desde sus respectivos campos de la filología clásica y el estudio de George Berkeley. Y, finalmente, por supuesto, Pilar Andrade, cuya extraordinaria ayuda en la revisión y corrección de todo el texto ha sido casi tan decisiva para nosotros como su estímulo intelectual.

INTRODUCCION.

I. Breve apunte de los objetivos y estructura del trabajo.

Buena parte de lo que se espera encontrar en la introducción a una tesis doctoral lo hemos recogido nosotros a lo largo de los capítulos primero y segundo de ésta. Acerca de la naturaleza de su objeto más preciso, de su estructura argumental, e incluso de esa fibra emotiva que anima cualquier estudio filosófico, por admiración o por entusiasmo, se encontrarán en ellos referencias inexcusables. Forman, pues, de algún modo, con la presente introducción, una unidad preliminar. No vamos a eludir aquí, sin embargo, a cuenta de esta circunstancia, un esbozo general de nuestras intenciones que prepare francamente la lectura de este trabajo.

Por encima de la condición final de flaco servicio a la república, que el segundo término de su definición le impone, nos ha parecido que una tesis doctoral debe comprometerse antes que nada con una tesis. Significa eso tener que ir un poco más allá del enunciado, mejor o peor discurrido, de una serie de proposiciones cualesquiera, y así queremos dejar ya desde aquí asentada la nuestra en la medida de lo posible. Esta tesis se recoge ahora en los siguientes términos: Berkeley es un interlocutor privilegiado del "cogito" cartesiano en la modernidad y su inmateralismo debe contemplarse propiamente como un intento de rectificación del "cogito", y, con él, de la naturaleza del discurso crítico moderno en general. De no ser así, es virtualmente imposible explicar numerosos elementos cruciales de esta doctrina que, sin embargo, y a nuestro entender, nunca llegó a cuajar en un sistema definitivo y completo.

El sentido de esta rectificación berkeleyana lo hemos querido ver, por su parte, en la siguiente afirmación: el mismo discurso crítico que fundamenta la realidad de nuestra conciencia pensante, fundamenta en la misma medida la realidad del mundo en torno a ella y nuestro conocimiento cabal de ese mundo. El dato gnoseológico primordial es, así, el de la "conciencia en el mundo". Hacer, pues, de un "mundo externo" el problema gnoseológico y querer conquistarlo desde unas ideas concebidas como representaciones de las "cosas en sí", no es tanto un error cuanto una ilusión y un verdadero sofisma, frutos de ese desfallecimiento en el rigor crítico que se expresa paradigmáticamente, para Berkeley, en la noción moderna de "sustancia material". La pregunta por nuestro conocimiento del mundo y de la realidad de las cosas no es, así, una pregunta por nuestro acceso a ellos sino, ante todo, una pregunta por su sentido y el nuestro frente a ellos. La cosmología moderna de la sustancia material y el representacionismo gnoseológico que la acompaña enturbian radicalmente el problema metafísico fundamental. El planteamiento gnoseológico cartesiano de la realidad de las cosas y la acepción de realidad en él contenida son, en suma, dos desafortunados malentendidos.

Creemos ser conscientes de los riesgos que entraña esta lectura del inmaterialismo y, entre ellos, particularmente de uno: el ser una lectura excesivamente amplia, grata y familiar en el contexto de la gnoseología contemporánea. Demasiados pensadores y corrientes de este siglo suscribirían buena parte de las tesis anteriores. Pero nuestra interpretación del inmaterialismo no aspira a ser una lectura relativamente actual de esta doctrina. Si sólo se tratara de eso habríamos fracasado en el sorteo de nuestro principal peligro. Las conclusiones que presentemos aquí no quieren ser las de una lectura contemporánea de Berkeley sino las de la lectura crítica

que la obra de Berkeley impone en sus propios términos y en su más riguroso contexto. En ello va, seguramente, la clave de su éxito. Y es de la dilucidación de este punto de donde surgen los principales rasgos de nuestro trabajo, que se orientan a mostrar cómo, verdaderamente, Berkeley quiso decir todo eso y fundamentalmente eso con su inmaterialismo y no, tan sólo, que su inmaterialismo podría leerse hoy de esa manera.

Comenzaremos, pues, por plantearnos la necesidad de afrontar, en relación a esta doctrina, una cuestión fundamental que nos parece previa a cualquier otra y frecuentemente descuidada: por qué se empeña Berkeley en criticar la materia como lo hace. Esta va a ser la gran pregunta que guíe nuestra indagación; desde ella, las deficiencias de una historiografía tradicional se hacen patentes, y su resolución constituye, en suma, el objetivo al que responde esta tesis. Cuáles sean esos precisos términos en los que critica Berkeley a la materia, es el tema propio de la segunda parte de nuestro estudio. En torno a ella, sin embargo, las partes primera y tercera van a encargarse de acumular conclusiones negativas - aquello en lo que, definitivamente, no puede consistir el inmaterialismo -, y un buen número de interrogantes.

Intentaremos mostrar cómo el discurso inmaterialista berkeleyano no se orienta realmente ni contra el materialismo, ni hacia ninguna clase de fenomenismo propiamente dicho. Intentaremos mostrar, igualmente, que, por el contrario, pretende más bien otra cosa muy distinta, sin parangón en su contexto, y que probaremos a perfilar en nuestra cuarta y última parte con la matizada calificación de "realismo crítico". La genuina naturaleza de este empeño berkeleyano ha de constituir, sin embargo, un enigma irresoluble si se quiere abordar desde los parámetros historiográficos habituales, que es como decir desde un relato representacionista de la modernidad.

La estructura metodológica de nuestro discurso será, por consiguiente, relativamente simple. Trataremos de constatar las aporías a las que una primera lectura del inmateralismo nos enfrenta, la legitimidad textual de su contenido y, eventualmente, la vigencia de las mismas en lo que Berkeley sugirió, de hecho, a la crítica moderna y puede sugerir todavía a la contemporánea, en la medida en la que el paradigma gnoseológico que denunció se le sigue aplicando básicamente como criterio interpretativo y de valoración. De la acumulación de estas aporías, y de la determinación de ahondar en ellas abiertamente todo lo posible, creemos que podrán obtenerse suficientes elementos de juicio como para fundamentar una resolución viable de las mismas, en los términos de esa enmienda del "cogito" arriba reseñada.

II. Las limitaciones de nuestro trabajo.

Quedan enunciados y comprometidos entonces, a la espera de su desarrollo posterior, los objetivos, la estructura y la metodología fundamentales del presente trabajo. De la propia naturaleza de nuestro proyecto, sin embargo, y con no menos vigor, se desprenden también algunas de sus más importantes limitaciones. Y en estas limitaciones intrínsecas a nuestra empresa, que habrán de añadirse necesariamente a las propias del autor, quisiéramos dejar hecho desde aquí especial hincapié.

Conviene sentar, en primer lugar, que no somos inmaterialistas ni intentamos una apología del inmaterialismo. Tampoco nos compete, sin embargo, una refutación de esta doctrina, que acaso todavía esté por hacer. Si fuera preciso expresar brevemente nuestra opinión al respecto, diríamos que el inmaterialismo es un intento crítico que nos parece merecedor de mayor y mejor consideración de la que hasta ahora ha gozado y que encierra intuiciones y motivos gnoseológicos sumamente valiosos y actuales, como se comprende de inmediato a la vista de la tesis que hemos propuesto. De acuerdo con ella, Berkeley habría intuido, abrazado y defendido en los umbrales del siglo XVIII, con las naturales limitaciones temáticas y categoriales, aspectos cruciales de la gnoseología que nos ocupa mayormente en los umbrales del XXI. Su doctrina no sería así, desde luego, un episodio de "idealismo dogmático" dentro de la gnoseología moderna, sino un proyecto gnoseológico al margen del curso tradicional de la misma.

Es evidente, por tanto, que nuestro esfuerzo exegético debe comprometerse con una actitud general "positiva" hacia la doctrina de Berkeley, que aparte sus indudables parajes sombríos para rescatar el que consideramos argumento principal de su crítica al representacionismo cartesiano. Pero debe quedar claro, también, que no haremos tal cosa por pura simpatía. Creemos poder mantener con fundamento la tesis de que ninguno de estos parajes, a los que no dejaremos de hacer mención, afectan sustancialmente al argumento central de esta crítica. Por otra parte nuestro objeto es justificar la tesis de que el inmaterialismo debe entenderse en los términos que hemos apuntado arriba; ahora bien, cuál sea la validez gnoseológica de esos términos y su valor intrínseco no es una tarea que nos competa en aquí.

Debemos dejar claro, igualmente, que, por fuerza de las consideraciones que anteceden, vamos a asumir en todo momento la voluntad expresa de evitar el establecimiento de toda clase de vínculos o comparaciones sistemáticas entre la doctrina de Berkeley y cualquier otra posterior. Esta declaración es de vital importancia porque justifica dos de las deficiencias más notables que acaso puedan hallarse en nuestro trabajo. En efecto, en numerosos pasajes del mismo, el desarrollo natural de nuestro discurso podría invitar a echar en falta un tratamiento comparativo entre algunos de sus contenidos y aspectos célebres del mensaje de de Kant, Husserl, Merleau-Ponty, Ortega, Heidegger, etc. Nuestra propia declaración inicial acerca del significado de la enmienda berkeleyana al "cogito", como una "conciencia en el mundo", por ejemplo, acaso haya suscitado ya obvias expectativas en este sentido. No sucumbiremos, sin embargo, a esta tentación que significaría traicionar nuestro compromiso con el sentido más riguroso y genuino del mensaje de Berkeley.

Ello no obstante, vamos a recurrir en ocasiones a algunos pasajes de autores contemporáneos. Al empleo de estos pasajes sólo acudiremos, empero, cuando su contenido puntual nos parezca útil para fijar o aclarar ideas previamente asentadas en el texto berkeleyano y, la terminología implicada por éste, excesivamente reiterativa. El manejo de estos fragmentos será, pues, puramente coyuntural y la clara preferencia que habrá de notarse por la obra de Ortega se justifica aquí, precisamente, por la relativa sencillez y neutralidad categorial de su discurso sobre la modernidad.

La segunda deficiencia notable que habrá de imponer este compromiso nuestro es, más bien, de índole terminológica y origina, de algún modo, la anterior. En efecto, vamos a tratar de evitar, en la medida de lo posible, el recurso a categorías

gnoseológicas posteriores a las nuestro propio pensador, acaso más apropiadas para abordar y comprender algunos de sus argumentos hoy en día, pero sospechosas de proyectar en su mensaje planteamientos demasiado contemporáneos. Cuando nos veamos en la situación de hacerlo, trataremos siempre de mitigar este riesgo. Tendremos que imbuirnos, consiguientemente, en las propias categorías y modos de expresión del inmaterialismo hasta un punto que puede resultar sorprendente en ciertas ocasiones, recurrente en otras, y escapar, incluso, en algunas de ellas, a nuestra conciencia lúcida de intérpretes. Por todas estas eventualidades sólo nos cabe ahora disculparnos.

Para finalizar, y en relación a nuestras citas y referencias, podrán detectarse también dos rasgos que nos son impuestos de igual manera por la naturaleza de nuestro empeño. El primero es el manejo mayoritario de los textos fuente frente a la literatura crítica, a la cual se remite principalmente en las notas. El segundo es la reiteración a lo largo de nuestro estudio de muchos de los pasajes y citas originales aportados, a cuyo sentido habrá que aproximarse en fases de interpretación sucesivas. Un simple repaso a la referencia metodológica general arriba apuntada bastará para dar cuenta de estas dos características en nuestro modo de proceder.

III. La oportunidad de preguntarse por el inmaterialismo.

Queda expuesto, por tanto, lo fundamental de nuestro proyecto en lo referente a su objetivo, estructura, método general y limitaciones. Nos parece, sin embargo, que la introducción a un trabajo como éste, además de apuntar

sucintamente la fibra del discurso posterior, debería hacer alguna referencia a la pertinencia y actualidad de ese discurso, siquiera como justificante de su elección: ¿por qué Berkeley?, y ¿por qué hoy?

En el momento de escribir estas líneas nos encontramos a mediados de septiembre de 1991 junto a esa fábrica formidable que es el monasterio del Escorial. La obra paradigmática de nuestro pensador, sus **Ppos**, se dedica a un noble inglés, el conde de Pembroke, cuyo origen familiar se recoge en un célebre trabajo de divulgación histórica del profesor G. Duby: **Guillermo el mariscal**. Un antepasado suyo mucho menos remoto, otro conde de Pembroke, comandaba las fuerzas inglesas de Felipe II, a la sazón corregente de Inglaterra, en esa batalla de San Quintín que, según es tradición, ocasiona la construcción del monasterio. Verdaderamente todo conspira. Es posible, pues, establecer algún vínculo remoto, pero real, entre la circunstancia de Berkeley y la nuestra, mediante la de cierta ilustre familia inglesa y la figura de nuestro rey Felipe cuya sombra se confunde con la del Escorial. Y ese vínculo no es otro que una fibra en la historia, una conmensurabilidad en el universo. Pero este tipo de vínculos, erudición en suma, no solamente parecen anecdóticos, sino, sobre todo, inexcusablemente frívolos a la hora de traer a colación, a estas alturas de la historia, una indagación como la nuestra. Implicando al mundo y a la historia en nuestro discurso pueden también, sin embargo, indicarnos pistas decisivas.

¿Qué puede hacer pertinente hoy una reflexión sobre el inmaterialismo? Contestaremos, por lo pronto, que una afinidad inicial de motivaciones intelectuales. En el contexto espiritual e histórico en el que ahora escribimos, incapaces de aventurar la marcha de la propia cultura en la que habremos de vivir en los próximos decenios, nos embarga la constancia de una situación intelectual básica: la perplejidad. Perplejidad como españoles,

como occidentales, como modestos filósofos, que se asoman a las puertas del tercer milenio. Berkeley es, también, sin duda, un pensador de perplejidades. Se queda perplejo ante el curso de los acontecimientos intelectuales que vivió su juventud, se queda perplejo ante su propio descubrimiento, su "hipótesis inmaterial", y ante el hecho de que nadie se haya percatado antes de su contenido. Suscita desde entonces, y durante siglos, la perplejidad en quien se haya acercado desprevenidamente a su obra. Y se complace, por lo demás, en vaticinar esta misma perplejidad como colofón ineludible del experimento cartesiano.

En efecto, pocos pensadores modernos tuvieron conciencia clara de la realidad y alcance de este experimento. Y pocos pensadores modernos, nos atrevemos a añadir que ninguno, han creído vislumbrar y han insistido tanto en la puesta en marcha, con la modernidad, de 'un proyecto de razón y de cultura que se abocaba al fracaso; hasta el punto de desesperar de la Europa que se venía encima y escribir aquellos célebres versos suyos a un renacimiento americano:

La Musa, disgustada en una edad y un clima
estériles de cualquier tema glorioso,
en tierras lejanas espera ahora un tiempo mejor,
creando motivos dignos de fama:

En climas felices, donde de un sol amable
y una tierra virgen acontecen tales escenas,
La fuerza del arte parece superada por la naturaleza
y maravillosas fantasías por la realidad.

En climas felices, asiento de inocencia,
donde la naturaleza rige y la virtud gobierna
Donde los hombres no impondrán por verdad y buen sentido
la pedantería de escuelas y cortes:

Celebraremos otra edad dorada,
El surgimiento del Imperio y de las artes,
El bien y la grandeza inspirando fuerza épica,
Las cabezas más sabias y los más nobles corazones.

No como Europa creciendo en su decadencia;
Sino como se engendró cuando era fresca y joven,
cuando la llama divina animaba su arcilla,
Así será cantada por futuros poetas.

Hacia el oeste se levanta el curso del imperio;
los cuatro primeros actos ya han pasado,
un quinto cerrará el drama con el día;
El más noble vástago del tiempo es el último.

Cuánto pueda haber en esta desazón de clérigo con la ilustración en ciernes, o de pequeño burgués rural frente a la revolución industrial, tiene ahora poco interés. Su reflexión sobre la modernidad desde la vivencia de una encrucijada histórica nos solidariza con él irrevocablemente y nuestra perplejidad de pequeños funcionarios no tiene por qué valer hoy más que la suya entonces.

Pero Berkeley no solamente vaticina un fracaso de la gnoseología moderna si no se aviene a razones, y con él de su metafísica, sino que explora, también, las raíces de ese fracaso, y lo hace con un sentido general muy contemporáneo. Así, su revisión de la materia va a revelársenos en las páginas que siguen como una auténtica meditación sobre nuestra mundanidad, y una exploración de facticidades y posibilidades en ella. Una meditación que desembocará abiertamente en la ubicación del

problema metafísico fundamental en la pregunta por el sentido de las cosas ante nosotros y el nuestro frente a ellas. Atendiendo de inmediato a la llamada de un cuerpo y unas cosas, una sensibilidad y una biografía, que no van a dejarse reducir a las ideas cartesianas ni arrebatarse su función básica de donantes definitivos de significado, Berkeley se interna por un sendero intelectual cuya exploración anima hoy muchas mentes.

De ahí también, que, como hemos de tratar en breve, lo remoto y exótico del inmaterialismo para nuestra mentalidad filosófica actual no sea, en realidad, sino el producto de un malentendido. Un malentendido a la hora de valorar el alcance de la reflexión berkeleyana sobre la materia, que es, como decimos, una reflexión sobre nosotros y las cosas en el mundo. Y un malentendido, también, acerca de nuestra propia situación actual respecto del propio asunto de la materialidad de las cosas. Por él, propendemos a contemplar como ajena y distante una reflexión secular sobre la materia, sencillamente, porque estamos sumidos en ella como nunca lo hemos estado. Confiamos en que la veracidad y el rigor de esta descripción quedarán manifiestos a lo largo de este trabajo.

En efecto, acaso pueda decirse que la gran empresa espiritual de nuestro siglo sea la redención intelectual de la materia. Y decir materia ha sido siempre decir contingencia, cuerpo, posibilidad, tesitura vital concreta. Materia, mundo y sentido, han ido siempre juntos en la meditación occidental aun cuando en ocasiones, como veremos, no sea fácil definir exactamente cómo. Tras la sustancia material moderna se agazapa el mayor esfuerzo teórico realizado jamás por socavar este vínculo. La "res extensa" de Descartes, como la razón moderna en que se alumbró, es una instancia a quien la historia, la circunstancia y la vida hacen bostezar. El inmaterialismo

berkeleyano, como denuncia de esa sustancia material, es, en consecuencia, el primer esfuerzo crítico del que tengamos constancia encaminado a denunciar este abuso y a reparar, en nombre del rigor filosófico, ese vínculo fundamental que tanto se ha intuido en nuestro siglo como el nuevo fundamento de una reflexión lúcida y arraigada en nuestra humanidad.

Y este estado de ánimo tan afín al nuestro, que conduce a Berkeley a enarbolar tan temprano, - acaso, incluso, prematuramente - la patencia del mundo y a demandar, él también, un retorno "a las cosas mismas", es el que ubica la figura y la obra de nuestro obispo en el corazón de la gran empresa gnoseológica en la que hoy nos vemos sumidos, que es ella, también, una rectificación del "cogito". Husserl, en efecto, quiere rectificar el "cogito" cartesiano, y a esta rectificación suya le enmienda luego la plana, a su vez, un Heidegger que le reclama la verdadera "epoché" de una "conciencia en el mundo". Leibniz, por su parte, rectificaba por su cuenta con aquello de sus dos verdades primarias, que no una, a saber: "sum cogitans" y "plura a me cogitantur"; y Ortega venía después a aprovechar esta ocurrencia y a asombrarse de que nadie, ni el propio Leibniz, supiera haberla aprovechado realmente. Y precisamente en medio de esta vaivén de rectificaciones "mundanas" y patencias ontológicas es donde tenemos que situar lo más hondo del inmaterialismo y donde se nos muestra la frescura y la rudeza de su empeño pionero.

¿Por qué no es ocioso, pues, pensar hoy en Berkeley? También Ortega apuntaba agudamente hace ya mucho tiempo que, a estas alturas del pensamiento occidental, los griegos habían dejado de ser nuestros clásicos y eran, más bien, nuestros "arcaicos". Unos arcaicos, eso sí, geniales y maravillosos. A nuestra grave pregunta debemos contestar, pues, ahora: porque quien todavía quiera hablar de metafísica acaso encuentre en Berkeley uno de los pocos clásicos disponibles en esta

encrucijada. Siquiera para intuir hacia donde pueden llevar algunas de sus salidas más obvias.

Concluimos, pues, de este modo la mención de casi todos esos puntos que suelen justificar la presencia de la introducción en una tesis. Sólo resta uno más: la disculpa. Siempre nos ha parecido que uno de los episodios más notables del Juicio Final será cuando Dios convoque a los doctores a dar cuenta de cada una de las frases de sus tesis. Desde aquí queremos acogernos a su misericordia y, entre tanto, hacer nuestras, con una ligera paráfrasis, aquellas célebres palabras de nuestro compatriota aragonés Marcial, y advertir de esta nuestra que: " de las cosas que se lean aquí, algunas son buenas, algunas mediocres y otras muchas malas. Pero, por lo común, no se escribe una tesis de otra manera."

ABREVIATURAS

Berkeley.

- W.** Obras completas de Berkeley editadas por Jessop y Luce
Cf. Bibliografía.
- Ppos** Tratado sobre los principios del conocimiento humano.
- Dial** Tres diálogos entre Hylas y Filonús.
- T.V.** Ensayo de una nueva teoría de la visión.
- T.V.V.** Teoría de la visión reivindicada y explicada.
- Ph.C.** Comentarios filosóficos.
- Alc** Alcifrón o el filósofo minucioso

Otros.

Descartes.

- Discurso** Discurso del método.
- Meditaciones** Meditaciones acerca de la filosofía primera.
- Principios** Los principios de la filosofía.

Locke.

- Ensayo** Ensayo sobre el entendimiento humano.

Kant

- K.R.V.** Crítica de la razón pura.
- Proleg** Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia.

Husserl

- Ideas** Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.

p r i m e r a p a r t e

CAPITULO I: PROPOSITO Y ESTRUCTURA DE ESTA TESIS.

I. Algunas precauciones.

A un paso de iniciar nuestra investigación sobre la materia y el inmaterialismo berkeleyano, la figura de tres colosos del pensamiento se cierne inevitablemente sobre nuestro camino. La del propio Berkeley es, por descontado, la primera. Por razones que no tardarán en exponerse, y que no es difícil conjeturar, las otras dos son de Aristóteles y de Descartes. Sería, pues, imprudente, además de ingrato, desoír algunas de sus principales advertencias en lo concerniente a cuál deba ser nuestra manera de actuar en asuntos tan delicados como éste. Y son, precisamente, tres observaciones tuyas las que quieren inspirar desde aquí nuestro proceder en todo momento y las que articulan, también, este breve capítulo primero y preliminar en el que se quiere dar cuenta del objeto y de la estructura general de nuestro trabajo.

Si queremos evitar desde el principio convertir nuestra investigación sobre el inmaterialismo en un mero ejercicio de esa misma lucubración desarraigada y pedante con la que siempre quiso enfrentarse nuestro autor no cabe duda de que su propia demanda de claridad y pertinencia habrá de ser nuestra primera referencia obligada:

"Emplear una palabra y no significar nada con ella
es indigno de un filósofo^{<1>}."

Teniendo como vocación específica esta llamada es como hemos concebido nosotros, no solamente el presente capítulo primero, sino las dos primeras partes de nuestro trabajo cuyo propósito no es otro que el de precisar la exacta naturaleza y relevancia de la investigación que proponemos. A tal efecto se persigue con ellas ofrecer una exposición literal del inmaterialismo de G. Berkeley en los términos más rigurosos que nos sea posible y tan ajena a cualquier elaboración interpretativa del mismo como nos sea, igualmente, posible. Queremos empeñarnos pues, inicialmente, en un esfuerzo estrictamente expositivo, reservando para la segunda mitad de nuestro estudio - las partes tercera y cuarta -, cualquier intento interpretación ulterior.

No se nos ocultan las dificultades de una delimitación tan tajante. A decir verdad es, justamente, la imposibilidad de llevarla a cabo por completo la conclusión que aspiramos obtener al final de esta primera mitad, a fin de que la reflexión que inaugure y anime la segunda se nos revele en toda su gravedad. Nuestro objetivo inmediato, pues, además de asentar el sustrato textual imprescindible en cualquier investigación rigurosa, será mostrar, más por pasiva que por activa, la necesidad intrínseca que tiene el inmaterialismo berkeleyano de apelar a una interpretación gnoseológica general que desborda, con mucho, el estricto ámbito que conforman los precisos términos de su crítica a una noción puntual de materia.

Debemos reparar debidamente en que hemos hablado de la necesidad, y no simplemente la posibilidad. En lo concerniente al inmaterialismo de Berkeley, una u otra interpretación general puede, e incluso debe presentarse siempre como una de las posibles. La nuestra habrá de ser, por tanto, una interpretación más. Pero la necesidad misma de arribar a una interpretación de este tipo no podrá dejar de aparecer como insoslayable si no queremos forzar el sentido más obvio del pensamiento de nuestro autor. La doctrina inmaterialista es un producto intelectual

volcado, por principio, hacia el desarrollo del pensamiento moderno que habría de sucederle en el futuro. Es, pues, en grado máximo, una reflexión sobre la modernidad desde la modernidad misma, y esta circunstancia nos obligará a inscribirla en un marco general de reflexión considerablemente amplio y, por ello, arriesgado. Entre la ambigüedad y el riesgo, por lo tanto, habremos de preferir siempre este último.

Significa ello, también, por lo pronto, que nos adentramos aquí, y durante las dos próximas partes del trabajo, en el tramo menos ameno y expuesto del estudio; en el cual, un examen minucioso de los escritos del autor, y tan sólo del espíritu que de su letra se desprenda directa e inmediatamente, habrá ser protagonista absoluto. ¿Qué dice y qué niega exactamente Berkeley de la materia, y de qué materia lo dice y lo niega? Responder a estas cuestiones va a ser, así, nuestra primera tarea.

II. El objetivo final.

Pero llegados a este punto es donde se impone traer a colación nuestra segunda referencia si, verdaderamente, queremos adquirir desde el principio un compromiso con la claridad. La observación que da comienzo al tercer libro de la **Metafísica** es, por parte de Aristóteles, la que debemos recoger ahora en nombre de la más elemental prudencia expositiva:

" Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien los problemas, pues el éxito posterior consiste en la solución de los problemas previos, y no es posible desatar si se desconoce la atadura ^{<2>} ."

Por extraño que parezca, es éste un punto frecuentemente descuidado por quienes se aproximan al pensamiento de Berkeley. Lo que diga nuestro autor se presupone como obvio: "esse est percipi"; y con ello va, después, el resto de la tarea crítica: se está de acuerdo con él o no se está. Todo lo más puede ser cuestión de añadir algún matiz con que mostrar, acaso, que no andaba del todo errado o qué clase de mejoras convendría introducir en su doctrina para hacerla viable. No parece gratuito, en consecuencia, incluir ahora, al principio, unas cuantas líneas con que razonar explícitamente el orden y naturaleza de aquellas cuestiones en las que vamos a enredarnos seguidamente y, sobre todo, los motivos por los que parecemos sentirnos tan inclinados a hacerlo.

En efecto, nada de cuanto acabamos de decir es un problema que justifique todavía nuestro afán investigador. Debemos concretar mejor el alcance de nuestro propósito y comenzar por precisar cuál es exactamente nuestro problema. La estructura argumental de toda esta tesis se desprende por sí misma desde una reflexión preliminar poco frecuente, pero, a nuestro entender, absolutamente necesaria. Es evidente que Gerorge Berkeley ve en la noción moderna de materia algo espantoso, una auténtica calamidad cultural. Este hecho, de puro obvio, queda a menudo en penumbra a la hora de referirse a nuestro autor y, sin embargo, nos ha parecido a nosotros el hecho más notable, el hecho por excelencia, para cualquiera que se aproxime a su doctrina. Por eso mismo, se nos ha ocurrido que la primera gran cuestión que debíamos plantearnos respecto de la doctrina inmaterialista berkeleyana, con prioridad sobre cualquier otra, era, precisamente, el porqué de esta obsesión antimaterialista. ¿Por qué critica Berkeley la materia como lo hace? Este va a ser nuestro tema específico de estudio. Hasta qué punto merezca la pena serle fieles, o acabe por ser una pirueta más en el contexto de la erudición berkeleyana, es algo que solamente podrá plantearse con fundamento al final del mismo.

Por el momento, y en primera instancia, parece evidente que ningún otro filósofo ha pasado a la historia por un esfuerzo crítico tan tenaz y puntual como esta singular cruzada que emprende nuestro autor y que puede merecer la pena reparar un poco más en ello. O afrontamos la posibilidad de hallarnos simplemente, en uno de tantos caprichos de la historia, con la singular monomanía de un pintoresco visionario - esquivaríamos, así, todo papel insoslayable de la noción de materia en el pensamiento berkeleyano, arriesgándonos a manejar, como ha sucedido a menudo a despecho del más elemental rigor historiográfico, un Berkeley fantasmagórico sostenedor de un solipsismo absurdo, aunque ejemplar por su burda contundencia-; O, por el contrario, debe comenzar por imponerse el asombro como punto de partida. Asombro ante el hecho palmario de que uno de los más eminentes y agudos pensadores sajones de todos los tiempos empuñe la práctica totalidad su biografía intelectual en el ataque a una noción tan "corriente" en su contexto que ni siquiera fuera preciso definirla de manera explícita, y en cuyo contenido nadie se había figurado jamás comprometer hasta tal punto el porvenir del pensamiento occidental. Es este mismo asombro el que quiere conducirnos a lo largo de nuestro trabajo.

En efecto, es un hecho patente que el objetivo último de la doctrina berkeleyana es el de contrarrestar y, eventualmente, refutar a librepensadores y deístas. Hasta aquí no hay misterio alguno. Si sólo fuera por eso y por velar la primacía del espíritu criticando cualquier forma de materialismo, Berkeley sería uno más entre tantos. Pero el asombro y la grandeza de su esfuerzo no proviene tanto de lo que trató de hacer sino, ante todo, de la manera como trató de hacerlo. A lo largo del estudio iremos acumulando peculiaridades sorprendentes acerca de este modo de hacer suyo. Por lo pronto nos bastará con apuntar una: ¿Por qué a través de la sustancia material y por qué hasta tal punto mediante ella? He aquí, nos ha parecido, una buena pregunta cuya respuesta, siquiera como tentativa, es difícil encontrar en la literatura berkeleyana habitual. Las eventuales

inconsistencias de un monismo materialista, la debilidad crítica de la distinción entre cualidades primarias y secundarias, las paradojas de la psicofísica moderna, son todos ellos, en fin, lugares comunes de una reflexión colectiva que flotaban en el ambiente de la modernidad desde mucho antes de la crítica berkeleyana y que no explican por sí solos, ni por su mera conjunción, la naturaleza y alcance más genuinos de ésta. Será preciso arriesgarse, pues, a ganar mayor profundidad con la conciencia clara, eso sí, de tener que aventurarnos tarde o temprano en el fascinante y peligroso océano de las hipótesis.

Hasta aquí, sin embargo, vemos ya cómo nuestra pregunta acerca del sentido del inmaterialismo berkeleyano se resuelve tanto en la cuestión preliminar acerca de qué "materia" es esa que Berkeley critica, como con aquella otra, más elemental si cabe, acerca de por qué critica Berkeley la materia. ¿Qué es lo que creyó ver nuestro obispo en la noción moderna de materia?. Tal es, sin duda, la cuestión capital de nuestro estudio a cuya respuesta habrá de consagrarse por completo. Obviamente no podemos constestarla todavía. Sí podemos, sin embargo, adelantar algún trecho en su resolución si comenzamos por aclarar debidamente qué es lo que no vió o, cuando menos, lo que no llamó principalmente su atención aun cuando lo viera.

III. Estructura de nuestro trabajo.

Creemos encontrar sobradas razones para dejar establecido desde aquí que la crítica berkeleyana a la sustancia material no se endereza esencialmente, ni contra el "materialismo" propiamente dicho, ni mucho menos contra el "realismo", entendido en su acepción gnoseológica más general de posición contrapuesta al "idealismo". Las incursiones específicas del pensamiento

berkeleyano en ambos terrenos son siempre complementarias a su argumento principal y, por lo que toca al dilema histórico "idealismo-realismo", sitúan definitivamente su doctrina en el bando de este último, como intentaremos mostrar en la cuarta parte de la tesis. Una vez descartadas estas dos vías comunes de análisis sistemático sólo restará, como alternativa factible a nuestro propósito, el análisis de la noción de materia tal cual es criticada por Berkeley, al hilo de su propia crítica, y en su contexto literal e histórico. A partir de ese análisis estaremos en condiciones de reconstruir metódicamente el argumento crítico berkeleyano con suficiente precisión como para ensayar una exégesis plausible.

Habida cuenta de todo ello, la estructura general que nos proponemos desarrollar ahora es como sigue. En primer lugar, y como conclusión de este mismo capítulo, haremos una breve consideración acerca de los motivos que justifican la afirmación de que el "materialismo" no es el objetivo inmediato de la crítica de Berkeley, si por tal entendemos la acepción común de teoría que propone la existencia de una única sustancia de índole material. Algo más complicado va a resultarnos mostrar que tampoco el "realismo" es el objetivo contra el que se dirige su argumento. Fieles a nuestra intención de no emprender por ahora una labor general de interpretación, la tarea en la que quedamos comprometidos a lo largo de esta primera parte con relación a este asunto es, simplemente, la de matizar el sentido de la celebre expresión "esse est percipi aut percipere" hasta el punto de mostrar su completa ineptitud como lema de la doctrina inmaterialista, si en ella se quiere leer cualquier clase de fenomenismo. A ello se consagran los capítulos tercero y cuarto.

Como quiera, sin embargo, que nos hemos comprometido inicialmente con una exégesis lo más inmediata y estricta posible, y la tarea de precisar tópicos en asuntos concernientes a la materia está expuesta, por razones que se harán pronto patentes, a graves prejuicios y actitudes preconcebidas, cuya

inercia es preciso mitigar; antecede a esos dos capítulos un capítulo segundo, preliminar, dedicado a remover algunos de tales prejuicios y actitudes. Quiere este capítulo, ciertamente peculiar, mostrar la importancia que reviste la presencia cierta vertiente anímica y credencial de en nuestro trato con la materia y, por consiguiente, en cualquier aproximación al inmaterialismo berkeleyano. Sólo a partir de este momento, y debidamente tasado el "esse est percipi", el capítulo quinto se consagrará a delimitar, con la mayor nitidez posible, la noción histórica de "materia" involucrada en la crítica berkeleyana.

Con ello se pondrá fin a la primera parte del estudio que tiene, como se ve, un caracter eminentemente preliminar y preparatorio para el abordaje explícito de la crítica berkeleyana a la sustancia material. Este abordaje se efectuará a lo largo de la segunda en los capítulos sexto, séptimo y octavo. En ellos procederemos a analizar la estructura argumental de la refutación berkeleyana de la materia, sistematizando la totalidad de sus argumentos en contra de la misma en tres grandes grupos; con arreglo a la naturaleza predominantemente pragmática, semántica o sintáctica de su contenido.

A partir de este momento es cuando daremos comienzo a nuestro discurso interpretativo propiamente dicho, siempre en relación a las exigencias que, no obstante, habrán aparecido a lo largo de las dos partes anteriores. Concretamente, en la tercera parte del trabajo, y durante los capítulos noveno y décimo, trataremos de ensayar una interpretación histórica del inmaterialismo berkeleyano. Desde las conclusiones de ésta, emprenderemos, finalmente, nuestra hipótesis de interpretación sistemática contenida en los cuatro capítulos restantes que forman la cuarta y última parte.

Sólo nos resta, pues, tras esta breve exposición, hacer nuestro el espíritu de aquellas célebres palabras del comienzo del **Discurso del método**, y concluirla recordando que:

"Mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía ^{<3>}."

IV. Materialismo e inmaterialismo.

Poco vamos a entretenernos en razonar que el materialismo, en su acepción habitual, no es la amenaza a la que Berkeley quiere plantar cara, al menos primordialmente. A medida que vayamos adentrándonos en su doctrina este dato se irá haciendo obvio. Por el momento, sin embargo, convendrá dejar aquí consignados dos apuntes definitivos al respecto. El primero no hace sino recordar la relativa irrelevancia cultural del materialismo propiamente dicho en el contexto histórico del que nos ocupamos. En asuntos como éste, un nombre es mucho más que una etiqueta, y muy pocos pensadores del siglo XVII y comienzos del XVIII habrían reclamado una etiqueta como la "materialista". Etiqueta, por lo demás, confusa e innecesaria en un momento en el que se pensaba más en poder decir determinadas cosas de Dios o de la materia que en negar aquél o afirmar el imperio exclusivo de ésta última, cuya noción, por otra parte, no gozaba del más mínimo consenso general. Bien cierto es que otras cosmovisiones mucho más pujantes del momento, como el panteísmo o el deísmo, podían acabar siendo, de hecho, materialismos "mistificados", como sucederá, por lo general, con todo tipo de cosmologías inmanentistas. No obstante, el hecho de cifrar en la entidad concreta llamada materia una cosmovisión general y, sobre todo, el de equiparar esta materia "sustancia universal" con la misma protagonista de la revolución gnoseológica que la física moderna propició, no era, en el momento en el que Berkeley escribía, algo

ni tan frecuente ni tan sencillo como pueda imaginarse hoy.

Mucho más atinado sería pensar, más bién, a la hora de dirigir nuestra atención, en una "Naturaleza" que comienza ya a despuntar como categoría básica del pensamiento filosófico en ciernes, y, en relación con ella, en la ambigüedad de unos versos como estos que rezan, y por cierto que lo hacen en verdad:

" A tí, cuyo templo es todo el espacio, cuyo altar,
la tierra, los cielos y el mar. ¡Levanten un coro
todos los seres! ¡se eleve el incienso de toda la
naturaleza! ^{<4>}."

Naturaleza, materia, razón y Dios son los vértices categoriales que conforman, en efecto, nuestro campo de batalla. Una vez dentro de él, todo consistirá, en suma, en una cuestión de prioridades.

Evitaremos, no obstante, por el momento, cualquier necesidad de apelación histórica general si reparamos en otros dos datos bien significativos que propia obra de Bérkeley manifiesta a este respecto. El primero es el de que, las relativamente escasas referencias directas o indirectas a un "materialismo" que se recogen en la misma, no utilizan dicho término para referirse a su acepción habitual según la cual es materialista la doctrina que sostiene que la materia es la única sustancia, sino, más bién, a otra acepción, ciertamente peculiar, según la cual es materialista todo aquél que mantenga la opinión de que la materia es una sustancia, o, simplemente, de que existe una "cosa" que es materia. "Aunque concedamos a los materialistas la existencia de los cuerpos exteriores..." leemos ya al comienzo de los **Ppos** . Este uso tan particular de llamar "materialista" sencillamente a cualquier doctrina opuesta a la suya es el más generalizado, sin duda, en la obra de Berkeley y completa su singularidad con el hecho de ser, igualmente en la

misma, sinónimo virtual de "escéptico"^{<5>}.

El segundo de nuestros datos se refiere, precisamente, a la vinculación que el propio Berkeley establece alguna vez entre ese su sentido lato de "materialismo" y el sentido más restringido y habitual de monismo materialista que es común hoy día. En efecto, uno de los resultados más originales y contundentes de la reflexión berkeleyana sobre la materia es la equiparación virtual entre ambos sentidos del término "materialista" en virtud del sorprendente hallazgo de que, el primer "materialismo", desarrollado con coherencia crítica, conduce inexorablemente al segundo. "Una vez admitida la materia reto a cualquiera a que me demuestre que Dios no es materia"^{<6>}."

Tendremos ocasión en su momento de profundizar en el significado exacto de tesis tan sorprendente. Por el momento, sin embargo, parece no haber lugar a dudas de que el materialismo, en su acepción corriente, es criticado también, sin duda, por Berkeley; pero el carácter marginal de esta crítica queda manifiesto por cuanto "acabar siendo materialista" no era sino una de las objeciones, y acaso no precisamente la principal, con las que Berkeley pretendía refutar ese otro "materialismo" que verdaderamente quiso refutar.

Ello nos conduce al segundo apunte sistemático que debemos consignar aquí. En efecto, aunque hubiera resultado ser cierto que la objeción fundamental de Berkeley a la materia fuese la de conducir inexorablemente al materialismo en su acepción habitual, no sería tanto en la tesis: "no es verdad que todo lo que existe sea materia", sino, antes bien, en la de que: "no es verdad que la materia exista", postulada como conclusión necesaria de la anterior, donde quedaría recogida toda la particularidad y la fuerza argumental del inmaterialismo berkeleyano. Sería en esta última, por tanto, donde habría que situar lo más genuino de la definición de su doctrina.

Tanto razones históricas, pues, como razones sistemáticas, obligan a dejar a un lado, inicialmente al menos, al "materialismo" en nuestra búsqueda del genuino propósito de la doctrina inmaterialista berkeleyana. Y esta primera conclusión no puede dejar de hacernos abrigar, ya desde aquí, serias dudas acerca de su aparente contudencia. Superado, no obstante, este trámite metodológico debemos enfrentarnos, sin dilación, a la tarea de determinar en qué consiste - entonces - eso que Berkeley creyó adivinar que se encerraba en la noción moderna de materia y que trató de refutar toda su vida.

NOTAS AL CAPITULO I.

- <1> **De Motu**, § 29. A partir de este momento todas las referencias a textos de Berkeley lo serán a la edición de A.A. LUCE y T.E. JESSOP **The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne** Edimburgo, Nelson & Sons, 9 Vols. (Vols.: I, 1948; II, 1949; III, 1950; IV, 1951; V, 1952; VI, 1953; VII, 1954; VIII, 1955; IX, 1956) Ello se indicará mediante la inicial "W" seguida del tomo y la página en la que se encuentre en texto en cuestión, en este caso: W. IV. 38. Este fragmento es precisamente la primera de las 31 tesis en las que POPPER encierra la epistemología Berkeleyana en su artículo A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein, en TURBAYNE, C.M. **Berkeley's Principles of Human Knowledge**, Bobbs-Merril, Indianapolis, 1977.
- <2> **Met.** III, 995, a, 27.
- <3> **Discurso del método**. Parte I. Trad de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1980, p. 36.
- <4> POPE, A. The Universal Prayer, en **Collected Poems**, Everyman's, Londres, 1989. p.217. La traducción es nuestra.
- <5> **Ppos** § 19. W. II. p. 49
- <6> **Ph.C.** 625, W. I. 77.

CAPITULO II. LA RAZON DE LA SINRAZON.
CONSIDERACION PRELIMINAR A UNA MEDITACION SOBRE LA MATERIA.

I. Un poco de poesía.

"Dichoso el hombre cuyos anhelos y cuidado
en unos cuantos palmos de tierra paterna se contienen,
feliz de respirar su aire nativo,
sobre su propio suelo.

Cuyo ganado de leche, cuyos campos de pan,
cuyos rebaños le surten de vestido,
cuyos árboles le brindan sombra en el verano,
y en el invierno el fuego.

Bendito aquél que puede contemplar serenamente
cómo transcurren horas, días, años, mansamente.
Con cuerpo sano y paz de espíritu,
Tranquilo por el día.

De noche dormido sosegado; estudio y calma
juntos, dulce recreo;
e inocencia, que más ha de agradar
con meditación.

Dejadme, pues, vivir ignoto y escondido.
Dejadme morir, pues, sin un lamento,
hurtado al mundo, y ni una piedra
' diga donde yazco ^{<1>} ."

Son de Alejandro Pope, parece ser que el segundo escritor inglés más citado después de Shakespeare, estos versos de rancio aroma horaciano y que, aparentemente, podrían haber sido de un Fray Luis inglés. Aparentemente, porque, si fuera preciso analizarlos, veríamos surgir de ellos resabios culturales innegablemente modernos, burgueses, con los que, de hecho, nos las tendremos que ver más adelante: el singular y, en parte, paradójico espíritu de la Restauración británica; o ese conflicto entre el libertino y el "hônête homme" que tanto juego da para explicar tantas cosas en la modernidad. No es por ello, sin embargo, que los traigamos aquí a colación, sino porque expresan la veta lírica del héroe Berkeleyano por excelencia, aparte de Filonús, que es el Euphranor de su **Alc.** Tiene este personaje por mérito el de saber volver contra unos librepensadores, que vienen de la ciudad a alojarse en una casa vecina en el campo, la fuerza del pensamiento crítico moderno en el que, aparentemente, se sustentan sus tesis. Y tiene también este personaje por interés una peculiar condición de héroe-filósofo que Bérkeley se apresura a subrayar:

"Es de la opinión de que no podría llevar sus estudios con más aprovechamiento en el gabinete que en el campo, donde su mente está raramente ociosa mientras poda los árboles, sigue el arado o vigila sus rebaños
<2>."

Esta singular puesta en escena no es mera exigencia formal. Berkeley trata de expresar con ella algo que difícilmente puede expresar a fuerza de razonamiento puro y que le compromete en un esfuerzo poético. Y a esa poesía y a ese esfuerzo vamos a consagrar este capítulo.

Si esto que acabamos de decir, no obstante, no parece lo bastante grave como para justificar el moderado tono lírico y sentimental con el que acabamos de comprometernos, será preciso recordar aquí que todos los asuntos concernientes a la noción de

materia, y por ende al inmaterialismo, requieren siempre, y por paradójico que parezca, una dosis especial de poesía. En efecto, siendo la materia, por definición, aquello de lo que se abstrae, basta considerar con algún detenimiento la aberración conceptual que supone una "materia en abstracto" para comprender hasta que punto la lógica del concepto no puede ser del todo dueña de un terreno en el que la idea, el "telos", la forma, quedan excluidos por definición^{<3>}. Kant va a definir a la materia como "lo determinable sin más" y para poder morder en ello esperará largo tiempo hasta dar con un uso trascendental de la imaginación que no es otra cosa que esa célebre "gran luz" que se le hizo una primavera^{<4>}. Y es que la imaginación, consentida o solapada, ha de cobrarse cumplida revancha en el trato con ese "no sabemos qué" demasiado próximo a nosotros, sin embargo, como para aceptar dócilmente la agnosia residual que su casta metafísica quiere imponerle. Desde aquella inevitable analogía que le fuera prescrita por Aristóteles, con singular clarividencia, ya en el primer libro de la **Física**, hasta esta "imaginación material" brillantemente explorada por Bachelard en nuestros días, es un hecho patente que, en la reflexión humana sobre la materia, la razón formal deviene siempre de una razón poética anterior de la que obtiene sus imágenes matrices^{<5>}.

Bien se entiende, así, que la materia cartesiana -ésa que tan de cabeza nos traerá a partir de ahora- haga acto de presencia en el mundo del pensamiento, en el **Discurso del método**, de la manera que sigue:

"... temiendo yo no poder poner en mi discurso todo lo que había en mi pensamiento, hube de limitarme a explicar muy ampliamente mi concepción de la luz, añadí algo del sol y las estrellas fijas, porque casi toda la luz viene de esos cuerpos; de los cielos, que la transmiten; de los planetas, de los cometas y de la tierra, que la reflejan, y en particular, de todos los cuerpos que hay sobre la tierra, que son o coloreados, o

transparentes o luminosos: y, por último, del hombre, que es el espectador. Y para dar un poco de sombra a todas esas cosas y poder declarar con más libertad mis juicios, sin la obligación de seguir o refutar las opiniones recibidas entre los doctos, resolví abandonar este mundo nuestro a sus disputas y hablar sólo de lo que ocurría en otro mundo nuevo, si Dios crease ahora en los espacios imaginarios bastante materia para componerlo y, agitando diversamente y sin orden las varias partes de esa materia, formase un caos tan confuso como puedan fingirlo los poetas, sin hacer luego otra cosa que prestar su ordinario concurso a la naturaleza, dejándola obrar, según las leyes por él establecidas. Así, primeramente, describí esa materia y traté de representarla, de tal suerte que no hay, a mi parecer, nada más claro e inteligible, excepto lo que antes hemos dicho de Dios y del alma^{<6>}."

¿Mera figura retórica?. Todo somero conocedor de la obra cartesiana sabe hasta qué punto no es así. Imaginación y poesía han de cubrir, también, con su mágico velo el crucial instante en que se alumbra la materia moderna. Quien no quede convencido puede acudir, si no, al comienzo de la sexta meditación para leerlo bien claro:

"Sólo me queda examinar ahora si hay cosas materiales; y, por cierto, ya sé que puede haberlas, en cuanto que se las considere como objetos de las demostraciones geométricas, ya que de esa manera las concibo muy clara y distintamente. Pues no cabe ninguna duda de que Dios tiene el poder de producir todas las cosas que yo puedo concebir con distinción; y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer una cosa, sino porque yo encontraba contradicción en concebirla bien. Además, la facultad de imaginar, que está en mí, y que por experiencia veo que uso, cuando me aplico a la

consideración de las cosas materiales, es capaz de convencieme de su existencia: pues cuando atentamente considero lo que sea la imaginación, hallo que no es otra cosa sino cierta aplicación de la facultad de conocer al cuerpo, que ^{le}_{<7>} es presente íntimamente y que, por lo tanto, existe _{<7>}."

¡Es la "presencia íntima de nuestro cuerpo" la fuente común de la imaginación y de la certeza cartesiana de la materia!. Este notable descubrimiento cartesiano ha convertido a la imaginación en el único resorte definitivo para conectar con la sustancia material origen de nuestras percepciones. Y no es aquí todavía donde ha tenido lugar la célebre devaluación cartesiana de nuestro cuerpo, sino en el momento en el que Descartes declara, en párrafo siguiente de las **Meditaciones** por ejemplo, que nuestra imaginación no nos es tan nuestra como para resultarnos esencial. Será entonces cuando materia y cuerpo comiencen su singladura de constreñidores del espíritu, contra los cuales se esfuerza; y se inaugure la "hidráulica del pensamiento".

"Así conozco claramente que necesito una particular contención para imaginar, la cual no me hace falta para concebir o entender; y esta particular contención del espíritu muestra evidentemente la diferencia que hay entre la imaginación y la intelección o concepción pura -esa misma que criticará luego Kant por falta de "materia"- . Advierto también que esa virtud de imaginar que hay en mí, en cuanto que difiere de la potencia de concebir, no es en manera alguna necesaria a mi naturaleza o esencia, esto es, a la esencia de mi espíritu; pues aun cuando no la tuviese, no hay duda de que seguiría siendo el mismo que soy ahora;"de donde parece que se puede inferir que depende de alguna cosa que no es mi espíritu ^{<8>}."

La efectiva presencia de mi imaginación es una prueba, primero, de que la materia existe; después, de que yo no soy nada materia. Pero hay que preguntarse ahora: ¿este carácter accesorio, gratuito, de la imaginación, que es el de mi cuerpo, no arrastra consigo también a la materia e incluso a la propia prueba de ésta que sobre aquélla se edifica? A partir de aquí, todo esfuerzo por devaluar el papel de la imaginación será un paso más en la complicación de nuestro conocimiento de la existencia de la materia, y cuando Malebranche, poco después, embriagado por la luz de las verdades eternas, acabe por hacer de la imaginación la loca de la casa, la materia habrá quedado sumida definitivamente en el reino de la fantasmagoría. Solo la fe podrá sostenerla ya en el mundo de lo que nos es absolutamente ajeno. ¡La fe en la materia!. ¿No estamos haciendo a Dios, de esta manera, no solamente el aval, sino el contenido mismo de toda trascendencia al sujeto? Así las cosas, la figura de nuestro obispo parece estar ya predestinada. Para fe sólo Dios basta. Se empieza por creer en la materia porque creemos en Dios y se acaba por hacer de Dios cualquier cosa que podamos hacer con una materia que, al fin, pertenece "al dominio pleno de la imaginación no regulada por la razón". "Una vez admitida la materia, reto a cualquiera a que me demuestre que Dios no es materia" ^{<9>}.

Porque, en efecto, todo este asunto de la imaginación y la materia es una espada de doble filo. No olvidemos que es, precisamente, el dar cuenta de nuestras imágenes una de las funciones esenciales propias de la materia. Esta singular reflexión hermeneútica de la imagen sobre sí misma ha de hacer surgir así, y de un sustrato finalmente poético, los más formidables edificios especulativos acerca de la naturaleza de las cosas. Volvamos, por ejemplo, sobre nuestro primer fragmento cartesiano. Hay que notar que, en el texto de Descartes, es la luz la que nos trae a la tierra y luego al hombre. Pero, no nos engañemos, un rayo de luz aquí es un rayo de conciencia, por eso es realmente la visión la que nos trae a la tierra y después a

ese hombre "que es el espectador" de tan formidable decorado, - en suma, cualidades secundarias, notaría aquí maliciosamente Berkeley-. Luego, el hombre nos lleva a la materia, la materia al universo y éste, de nuevo, a la luz. Hablaremos más adelante de tan sorprendente mezcla y concatenación causal de motivos cosmológicos y motivos gnoseológicos. No es de extrañar, en todo caso, que ese cartesiano "en serio" que quiere ser Husserl acabe reprochándole al maestro todo este batiburrillo y quede bien escaldado de la cosmología. "No se ha desasido de las categorías cósmicas y pierde la serenidad ante lo que está viendo, a saber, ante un ser que consiste en mero 'parecer'", sentencia igualmente Ortega. Y es que en verdad no hay nada como una buena imagen para construir un universo ^{<10>}.

Así las cosas, la idea de una creación "ex nihilo" no puede dejar de humillar un poco al poeta y de escandalizar, en esa misma medida, al pensador materialista. Una cosmogonía semejante trunca, de algún modo, el ideal absoluto de sus respectivas vocaciones. No es, por lo tanto, un mero capricho de la literatura el que siga siendo de Lucrecio, amén de la más bella, la más aguda y rica profesión de materialismo que aún pueda leerse. Las pequeñas infidelidades a la formulación original del maestro Epicuro no dejan de ser, en este sentido, anecdóticas ^{<11>}.

Tiene así como esencia su poema **Sobre la naturaleza de las cosas** un principio fundamental. Este principio, tras obligada invocación a la musa, en este caso Venus, y, nótese bien, en nombre de esta misma invocación, reza así: "Su primer principio lo formularemos así: jamás cosa alguna se creó de la nada por obra divina ^{<12>}". Se niega de este modo el poeta a abandonar el génesis, "lo genesíaco" al decir de nuestro Mairena, al puro dominio del concepto, en una resistencia que juzga decisiva y que le obliga a sellar el pacto definitivo con la materia. Un abismo infinito, un caos primigenio, una tiniebla helada, son todos ellos materiales bastante buenos para la razón

poética, pero la "nada-nada" es puro concepto, dominio absoluto del logos y, por ello, algo misterioso que no se puede cantar. Se puede aventurar la poesía más allá de la razón, al fin y al cabo la imaginación se complace en su locura, pero la razón no debe internarse nunca más allá de donde va la poesía. Tal es el poético principio que atesora el corazón de todo buen materialista; y su materialismo, así considerado, es, pues, antes que nada, y si se mira bien, una cierta vocación literaria ^{<13>}.

Es, por tanto, en la materia, mucho antes que en el espíritu, donde el maleable imperio de lo mítico encuentra la fuente primordial de sus derechos sobre el género humano ^{<14>}. Y es ello hasta tal punto así, que será precisamente desde el materialismo más rotundo, desde donde ostente su máxima firmeza y se permita, incluso, reírse de los mitos, de sí mismo, sin faltar, en lo más hondo, a su vocación fundamental ^{<15>}. Bien entendido que a estas alturas de la historia el calificativo de "mítico" debe ser uno de los pocos cumplidos que aún quedan en nuestro repertorio cultural. Lo que verdaderamente incomoda del materialismo a una racionalidad crítica no es, así, lo que pueda tener de mitológico, sino una incapacidad congénita para asumirlo. Esta especialísima vinculación entre lo mítico y lo material no puede dejar de pesar lo suyo en una investigación como la nuestra y es preciso atenderla desde el principio. No habrá de extrañarnos así que cualquier esfuerzo crítico encaminado a conmover la noción de materia que atesora una generación o un sistema, a preguntarse por ese lugar de todas sus historias, naturales o sociales, sagradas o profanas, que no quiere tener historia en sí mismo, por "aquel-lo" de lo cual todo procede y en lo que todo se resuelve, acabe por toparse siempre con escollos sentimentales tan rotundos como inefables ante los que el puro razonamiento intenta maniobrar en vano. El caso del obispo Berkeley es, como habremos de constatar, paradigmático a este respecto y nos brinda, por ello, un magnífico precedente filosófico en lo que a recursos emotivos se refiere.

De este modo, la ingenua súplica que constituyó en su día el prefacio a los **Ppos** -acaso por ingenua retirada en la segunda edición, cuando ya se ha fraguado en su lugar todo el drama de los **Dial**-, la prolija escena rústica con que se inicia **Alc**, o la amenidad del paseo matutino que inaugura los propios **Dial**, no pueden considerarse en modo alguno meros resortes literarios sin traicionar el espíritu de sus respectivas obras. No es exagerado decir que el fracaso histórico en la comprensión de su doctrina debe mucho a la incapacidad berkeleyana para dejar bien sentado este punto. Así, por ejemplo, uno de los tópicos más característicos en la interpretación de la obra de Berkeley; la naturaleza e importancia de su relación, por demás incuestionable, con la de Malebranche, permite apreciar con claridad la importancia temática que reviste esa suerte de poética berkeleyana. Atendendiendo a la mera estructura argumental de su discurso, en efecto, no es fácil denunciar a primera vista la exageración contenida en cierta afirmación, hecha en su día, según la cual sería Berkeley, antes que nada, un pintoresco malebranchiano^{<16>}. Para precisar ahora este asunto, podemos recurrir, sin embargo, al inicio de los **Dial**. Allí nos encontramos con la siguiente, y breve, escena.

"Filonus- Buenos días Hylas, no esperaba encontrarte fuera tan pronto.

Hylas- Es algo raro, desde luego, pero mis pensamientos estaban tan embebidos en un asunto que he estado meditando la pasada noche que, viendo que no podría dormir, he decidido levantarme y dar una vuelta por el jardín.

F.- En buena hora, que así vas a ver qué inocentes y agradables placeres te pierdes todas las mañanas. ¿Puede haber un momento del día más agradable o una estación del año más deliciosa? Ese cielo púrpura, esas notas salvajes pero dulces de los pájaros. La frescura fragante que se

extiende sobre árboles y flores. El efecto delicado del sol naciente. Todas estas y otras mil bellezas inefables de la naturaleza inspiran en el alma secretas emociones y sus facultades, también frescas y llenas de vida en este instante, están preparadas para aquellas meditaciones a las que nos disponen la soledad del jardín y la tranquilidad de la mañana. Pero temo haber interrumpido tus pensamientos, a decir verdad pareces muy concentrado en algo ^{<17>}."

La figura del contemplador ingenuo que ejercita con lúcida fruición su sensibilidad en el entorno apacible y cotidiano de las cosas encarna el preciso estado de ánimo del que brota la reflexión berkeleyana. El enfrentamiento básico entre Filonús e Hylas, entre Berkeley y el pensamiento moderno, quiere encarnar así el de sendas actitudes generales frente al mundo y las cosas, que ejemplifican las respectivas imágenes de nuestros dos paseantes matutinos. Es importante notar que la actitud de Filonús no esconde la ocasión para ningún otro fin distinto del puro goce que expresan sus palabras. Es la llamada de auxilio de un Hylas que se ahoga en la pura reflexividad de su alcoba la que decide a Filonús a poner en marcha su ejercicio reflexivo purificador. Un ejercicio crítico, catártico y "ad hoc". He aquí juntas y bien claras todas las claves interpretativas del inmaterialismo de Berkeley. Más adelante volveremos sobre ello.

Vamos ahora al comienzo de las **Conversaciones sobre la metafísica y la religión** de Malebranche. Al igual que ocurrirá poco después con los **Dial** berkeleyanos, también concibe Malebranche esta obra suya como un compendio divulgador de su sistema y vuelca en él lo mejor de su didáctica. También aquí se entabla un diálogo entre dos interlocutores: Teodoro y Aristeo, y muy bien pudiera tener lugar su comienzo en otro jardín, aunque no se expresa explícitamente, veámoslo:

"Teodoro- Pues bien, mi querido Aristeo, ya que tú lo quieres es preciso que te hable de mis visiones metafísicas. Pero, para ello, es preciso que abandone estos lugares encantados que embelesan nuestros sentidos y que, por su variedad, divierten demasiado a un espíritu como el mío. Temo muchísimo tomar por respuestas inmediatas de la verdad interior algunos de mis prejuicios, o de estos principios confusos que deben su nacimiento a la unión del alma y del cuerpo; y en estos lugares yo no puedo, acaso puedas tú, acallar cierto murmullo confuso que siembra la confusión y turbación de todas mis ideas; así que salgamos de aquí, te lo ruego. Vamos a encerrarnos en tu despacho para penetrar más fácilmente dentro de nosotros mismos..."

Y prosigue poco después Aristeo:

"...Gracias a Dios, al fin hemos llegado al lugar destinado a nuestras conversaciones. Entremos... Siéntate... ¿Qué hay aquí que pueda impedirnos penetrar dentro de nosotros mismos para consultar a la Razón? ¿Quieres que cierre todas las entradas de luz, para que las tinieblas eclipsen todo lo que haya visible en esta habitación y que puede herir a nuestros sentidos?

T- No, querido mío. Las tinieblas hieren nuestros sentidos lo mismo que la luz. Borran el brillo de los colores, pero, a la hora que es, podrían sembrar alguna turbación y algo de miedo en nuestra imaginación. Corre solamente las cortinas. Esta gran claridad nos molestaría un poco y haría quizás resaltar demasiado ciertos objetos... Está muy bien, siéntate ^{<18>}."

La diferencia de contenidos e intenciones es tan patente que no es preciso explorar más, por ahora, sus implicaciones doctrinales. Hay, sin embargo, cierto detalle literario que no

quisieramos pasar por alto. En efecto, tanto en el texto referido como en el resto de su obra, si la repasamos con advertencia de ello, podemos constatar que el recurso malebranchiano a la la imagen sensible es esencialmente metafórico. Las abundantes y justamente celebradas imágenes que las obras de Malebranche contienen no hacen sino corroborar la necesidad de un medio de expresión indirecto y provisional allí donde el común de las facultades humanas, y su lenguaje, flaquea. El filósofo se expresa aquí desde su condolidada condescendencia hacia la lamentable condición humana. No hay tal en el caso de Berkeley. A lo largo de sus escritos, acaso los más ricos en descripciones sensibles de toda la modernidad filosófica, la imagen rara vez es metáfora. Antes bien, se la ve respetada siempre en su sentido primario e inmediato por el concepto que la arroja y no hace sino expresar llanamente la vocación sensual inherente a aquél. Vocación radical de un pensamiento cuyo rasgo más prominente acaso sea el de su firme y entrañable afecto intelectual por la experiencia sensible, cuya redención tiene por meta final. La frescura fragante que se extiende sobre árboles y flores bajo el cielo púrpura que envuelve el delicado sol de un amanecer no será jamás, en Berkeley, un mero recurso expresivo. Son frescura fragante, árboles y flores bajo el cielo púrpura delicadamente envueltos por el sol de amanecer. De ellos y de nada más nos habla aquí Berkeley y son ellos, en sí mismos, el trofeo final que persigue y promete toda su esforzada cavilación gnoseológica.

Parece que intuyó, pues, Berkeley con claridad este frente poético que, mucho más allá de la retórica, abría su singular refutación de la materia. Lamentablemente, sin embargo, nuestro obispo nunca llegó a ser un poeta lo suficientemente bueno. La cordial fruición con que se aplica a cantar la secreta armonía de las cosas, como también, y tan bien, lo hiciera su amigo Alexander Pope, requiere en él una simpatía previa para ser compartida. Y las magníficas descripciones literarias que abundan en su correspondencia, admiran por su elegancia, pero

pocas veces conmueven. Bien es verdad que, inmersa su formación en pleno clasicismo, tampoco tenía muy a mano demasiados recursos al efecto^{<19>}.

Sea como fuere, y consecuencia directa de esta, si no flaqueza, al menos medianía lírica de nuestro obispo, se nos presenta ahora la tesitura de tener que paliar nosotros en parte sus defectos. No se trata, por lo tanto, aquí de mover con estas líneas la admiración hacia la figura de George Berkeley; para eso bastará con remitirnos a la imagen que de ella nos dá en profesor Luce en su yá clásica biografía^{<20>}. De lo que se trata más bien es de referir, y, a ser posible, recrear, los motivos por los cuales conmueve su doctrina a tres siglos de distancia. Esta suerte de análisis sentimental de lo que podemos llamar "la patética" del inmaterialismo berkeleyano quiere hacer aquí, de algún modo y por otros medios, las veces de aquel prefacio ingenuo con se se abría la primera edición de los **Ppos**. Pero, antes de entrar en ello, y descartado por nuestra parte el recurso a la lírica en favor del concepto, es forzoso desbrozar algo el terreno por el que habremos de discurrir anticipando algunas consideraciones generales sobre la noción de materia.

II. Hombre, mundo, materia. ¿Un tema de nuestro tiempo?

Probablemente sea la noción de materia la herramienta conceptual más antigua, constante y equívoca del pensamiento occidental^{<21>}. El propio uso que se ha venido haciendo hasta aquí de ese término y sus afines habrá de ser, sin duda, matizado en lo sucesivo, si quiere aspirar a un mínimo valor científico. Tan sólo reparar en que el pensamiento de Berkeley constituye uno de los escasos esfuerzos de abordaje crítico, lúcido y riguroso de esta noción que registra la historia, y que, tal vez, sea el

único específico de la filosofía moderna, habría de bastarnos para zanjar este episodio, si nuestra fibra histórica fuese lo bastante delicada. No es así, sin embargo, y, por lo demás, el término "materia", en contraste con tantos otros hermanos de jerga metafísica, no parece evocar mayor problema en nuestras mentes salvo lo pensemos en inglés. Ahora bien, el escaso tratamiento explícito recibido por este concepto a lo largo de su historia, el estupor, incluso, con el que bastantes paradigmas filosóficos acogerían el recuerdo de su patente omisión, no hacen sino confirmar la vigencia de su función categorial y el vigor con que sigue desempeñándola.

Bien es verdad que una parte nada despreciable del pensamiento filosófico en que nos ocupamos a finales de este siglo parece sancionar un abandono definitivo de la cosmología por parte del cavilar más enjundioso. Se diría que mentar hoy la materia en una facultad de humanidades es tanto como hacerse a un lado de la sensibilidad y el signo de los tiempos. A la física lo que es de la física, se piensa, y a la filosofía, a lo sumo, teoría de la ciencia.

Si de lo que se trata, empero, es de sensibilidad hacia el tiempo filosófico que toca vivir, que es como decir hacia el hombre que hoy vive y se interroga por su vivencia, es bien fácil mostrar hasta qué punto la verdadera demanda metafísica de nuestro tiempo nos enfrenta hoy como nunca con ámbitos de la realidad cuyo ineludible compromiso con una materialidad acuciante se percibe de inmediato. Es en ellos, acaso, donde se está jugando la empresa civilizadora de nuestra generación. Son ellos los que claman por la simiente vivificadora de una reflexión filosófica que, por eterna, ha de ser siempre nueva. Y ellos son, también, los que pueden anegarla en la indigencia de su empuje salvaje. Meditaciones tan urgentes como las que hoy requieren la economía, la biología, la técnica o los respectivos estatutos éticos que aún necesitan, son ejemplos eminentes de cuanto queremos decir.

Ya hemos sugerido en la introducción que, bajo la demanda de las cosas mismas y de ese nuestro "yo" que nos roban a menudo, pese a los gritos del maestro Unamuno, se esconde una buena inteligencia de lo que sea la posibilidad, de forma, de sentido, de acción, que las individualiza y nos individualiza conformando esa red de posibilidades solidarias que es el mundo. Y eso es lo que ha sido siempre, y no será otra cosa, la materia. Por eso de entre todos esos temas que hacen hoy necesaria la reflexión sobre la materia, hay que destacar aquí el de la corporalidad humana al que tendremos ocasión de referirnos más adelante a propósito de la eventual determinación de ciertos vínculos conceptuales entre las nociones de corporalidad y corporeidad, raíces ambas de la teoría del conocimiento y de la física respectiva y , en virtud de aquéllos, solidariamente.

Precisamente, acaso, jamás pueda entenderse el sentido más cabal de una noción como la de materia sin la conciencia de este lazo primordial que existe entre la corporeidad de las cosas y nuestra propia corporalidad. Según es su inmaterialidad, así es su conocimiento, rezaba plena de sagacidad la vieja máxima escolástica, que al correr de los siglos, viene a ser tanto como decir, según sea mi materialidad, así será mi conocimiento ^{<22>}. Lo triste del fracaso de la psicofísica, en el que tanto se han regocijado, con razón, filósofos y psicólogos, es que no dejaba de encerrar una cierta verdad, esa misma que recoge también el dicho tomista y sin la cual el sentido de la tarea de ambos queda cojo ^{<23>}. Todo esto no quiere ser, sin embargo, otra cosa que un simple ejemplo de actualidad temática, ejemplo cuyo sentido esta abierto a cualquier interpretación y en el que no quisieramos hacer más hincapié que el de una ilustración obligada.

Mucho más relevante, por el contrario, nos parece constatar que semejante abandono de la cosmología, que es un abandono del mundo, por más que entre "cosmos" y "mundo" se

quieran levantar misteriosas formalidades, sólo puede prosperar a la sombra de cierto desfallecimiento del vigor crítico. En lo tocante a nuestro asunto puntual de la materia, parecen advertirse, concretamente, tres ilusiones teóricas ampliamente extendidas y que conviene denunciar.

III. Física y metafísica; la primera ilusión en nuestro trato con la materia.

La primera de ellas es la convicción, por parte del filósofo, de que no puede hablar de la materia sin inmiscuirse torpemente en el complicado trabajo del físico. La realidad, sin embargo, nos muestra justamente lo contrario. De hecho, si uno se toma la molestia de repasar las fórmulas contenidas en cualquier manual de física moderna lo primero que podrá advertir es que la de materia, como tal, no interviene en ninguna de ellas. Esta mínima dosis de rigor deja ya patente hasta qué punto es más bien el físico quien no puede hablar de la materia sin abandonar el terreno que le es propio y adentrarse en el proceloso reino del metafísico. Fuera de toda fórmula, de todo instrumento, lo que pone en juego una reflexión sobre la materia es, precisamente, el sentido de todas las fórmulas y de todos los instrumentos, y esa cuestión, en definitiva, no ya siquiera la de cómo funciona, sino la de qué sea la física, no es ya una cuestión física. La tarea de determinar qué sea "materia" y en qué medida afecta ésta a nuestra comprensión del universo sólo puede llevarse a cabo mediante una reflexión genuinamente metafísica. Es por esta sencilla razón metodológica por la que, al menos mientras en el universo se haga física, el objeto propio de la física nunca podrá ser el universo como tal. Tan rotunda conclusión no deja de ser, al fin, una cierta adaptación actualizada del sagaz y olvidado argumento aristotélico acerca de

por qué, siendo la física, una ciencia del universo, en cierto modo, ^{<24>}no puede ser, empero, la ciencia del universo propiamente dicha .

Pero la enjuta reflexión metodológica se refrenda largamente en la vivacidad de la historia. Es un hecho innegable, por ejemplo, que a lo largo de la historia de la física moderna se ha querido asimilar la noción de materia con las propiedades descritas por alguna o algunas de las variables operativas en determinado conjunto de fórmulas. Así, por ejemplo, asistimos en el siglo XVII, de la mano de Newton, al rotundo éxito de un esfuerzo filosófico enderezado a asimilar la noción de materia con la noción de masa. Dicha asimilación destronó en su día la cartesiana entre materia y volumen tras haber desbancando, igualmente, en la disputa, la alternativa de quienes, como Leibniz, se inclinaban más bien por una cierta noción energética. Esta identificación entre materia y masa que nace con la física moderna permanece hondamente arraigada en el occidental culto de nuestros días, pese a que la evolución posterior de la teoría física, sin embargo, parezca haber inhabilitado definitivamente tal empresa. Las virtualidades operativas que en su día mostró sobradamente para el cálculo físico y su extrapolación cosmológica, se han tornado hoy en serias rémoras y la propuesta leibniziana, en su momento sospechosamente aristotélica, parece estar ganando la batalla.

Mas, si las razones de pizarra para esta asimilación ya han desaparecido, no ocurre lo mismo con aquellas otras razones íntimas y pesadas que la sustentaron. La imagen entrañable y humana que subyace a dicha propuesta, imagen a nuestra medida , que nos habla de la cosa real como la cosa que pesa y que sustenta, que contiene y perdura, sigue siendo un magnífico hogar para nuestra razón fabuladora, cuyos bienes más preciados, los inmuebles, reposan solemnemente en el principio de inercia. El propio físico sucumbe a esta imagen de nuestro sentimiento colectivo apenas relaja la tensión conceptual de su discurso.

Para semejante mentalidad una reflexión sobre el campo magnético es una invitación al nomadismo y tal vez por eso asociamos de algún modo la física contemporánea con un futuro lleno de naves espaciales donde cualquier cosa puede pasar. La verdadera explicación de por qué se sigue estudiando en los institutos del siglo XX una cosmología de finales del XVII en la que ya no cree ningún físico habrá que buscarla algún día en los manuales de literatura.

Sería, sin embargo, un gravísimo error caer en la trampa de extrapolar estos avatares en la historia de la física a la verdadera historia de la materia. Puede ser cierto que con la fórmula de Newton sobre la atracción de las masas ya no se fabriquen universos hoy en día, y que se estilen más otras, tales como la célebre de Einstein. El tránsito de la masa a la energía es un acontecimiento científico de primera magnitud y no puede estar exento, en modo alguno, de una lectura filosófica que acaso apunte, como tantos otros signos de nuestra cultura, a una debilitación de la categoría de sustancia en favor de la de relación. No debemos llevarnos a engaño, sin embargo, en lo que toca a la noción de materia. En todos estos hechos apenas se encierra para ella evolución alguna. En rigor, es forzoso convenir que entre el librepensador materialista del siglo XVII y el culto energeticista del nuestro no tiene por qué haber diferencia relevante. Y decimos que no tiene por qué haber, y no que no hay, porque, pese a lo que una visión simplista del tema podría sugerir, la noción de materia del primero puede ser tan variada y admitir tantos matices como la de energía del segundo <25>. A todos, empero, les es perfectamente aplicable la descripción aristotélica de la filosofía primitiva.

"La mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material. Aquello en lo que consisten todas las cosas, el principio del que proceden y el término en el que se resuelven, permaneciendo la sustancia pero

cambiando en sus afecciones, y por eso piensan que nada se genera ni se destruye, puesto que tal entidad se conserva siempre...^{<26>}"

Misteriosos hilos temáticos han llevado a Aristóteles a recordarnos, pocas líneas antes, la veracidad de un dicho popular según el cual "mienten mucho los poetas". De cualquier forma, la implacable crítica aristotélica a esta primitiva postura afecta por igual, y con la misma vigencia, al presocrático jonio, al monista ilustrado del XVII, y al divulgador contemporáneo del "Big Bang" y los agujeros negros. La formidable aventura vivida por la materia en la física de los últimos siglos ha dejado intacta la noción de materia como tal^{<27>}. Si algo queda, pues, bien claro en la historia de las sucesivas "encarnaciones" fisico-operativas de la noción de materia es que tales asimilaciones conceptuales no emanan jamás de las fórmulas físicas implicadas ni de su funcionamiento. Antes bien, sólo una operación metafísica consciente o encubierta lleva a cabo dicha reducción. De la física no se saca más filosofía que la que se ha metido previamente.

IV. La superación de la materia: segunda ilusión en nuestro tratamiento de la misma.

Esta conclusión anterior nos lleva directamente a la segunda confusión a la que quisiéramos referirnos. Descartada la posibilidad de delegar la reflexión sobre la materia en otros campos del saber, toca referirse ahora a la posibilidad de abandonar, sencillamente, tal empresa. En el aparente olvido de la materia por parte del filósofo contemporáneo se amalgaman confusamente diversas posturas metodológicas, cuyos valores y argumentos no son en modo alguno equiparables.

En efecto, la recomendación de no enredarse demasiado con la noción de materia puede provenir de actitudes metafísicas discutibles y diversas pero inicialmente respetables. Repasando la historia de la filosofía, vamos a toparnos básicamente con tres. La primera, más antigua, y en la que nos detendremos abundantemente más adelante, sitúa materia, como tal, más allá de nuestras facultades cognoscitivas. Hemos de resignarnos, pues, lúcidamente a su ignorancia por la propia fuerza de la limitación cuantitativa o cualitativa de nuestras facultades gnoseológicas. La segunda, y acaso más reciente, nos propondría, tras complicadas disquisiciones metodológicas, poner entre paréntesis dicha cuestión, y otras semejantes, a fin de salvaguardar la pureza crítica de nuestro discurso sobre las cosas mismas. La tercera, en fin, sostiene la captación directa e inmediata de toda verdad relevante referida al tema y viene a recomendarnos no perder el tiempo buscándole tres pies al gato en un asunto que, en definitiva, es asunto de "sentido común" en cualquiera de sus acepciones, desde los "sensibles comunes aristotélicos" a "juicios naturales" malebranchianos. Esta última postura, especialmente, llama la atención, por un serio contraste entre la simplicidad de su recomendación final y la complejidad crítica de su justificación; y en ella se podrían incluir autores tales como G.E. Moore, T. Reid, Malebranche, o, para pasmo de propios y ajenos, acaso el mismísimo obispo Berkeley. Excepción hecha de Malebranche, tendremos ocasión de referirnos a lo largo de este trabajo a las características del pensamiento de los tres autores restantes que justifican nuestra afirmación.

Todas estas posturas tienen en común, sin embargo, dos rasgos esenciales por lo que a su tratamiento de la noción de materia se refiere: la cabal comprensión de su importancia teórica y el compromiso con una argumentación crítica en el establecimiento de su tesis. Ninguna de ellas puede confundirse, por lo tanto, o legitimar, una cuarta posición intelectual hacia la materia cuya esencia consiste en el simple olvido de la misma,

aunque no necesariamente de su papel histórico.

Sobre la condición filosófica de esta postura no hay mucho que argumentar realmente a estas alturas. Tomar en serio al hombre es, como recordaba Whitehead, tomar en serio al tiempo, y tomar en serio el tiempo es tomar en serio la materia. No es este el momento de comenzar una refutación que en el mejor de los casos remedaría malamente aquella que Aristóteles hizo de quienes negaban el movimiento. Sí quisiéramos, en cambio, permitirnos ahora una pequeña reflexión a propósito de otra eventual fuente de irrelevancia para cualquier tratamiento de la materia, mucho menos rigurosa pero mucho más actual que esta anterior. Consiste ésta en una actitud filosófica general que proviene de cierto espejismo de "especialización filosófica" al que forzosamente inducen más de dos mil años de pensamiento. A ello contribuyen circunstancias tanto metodológicas como de contenido que concurren en el quehacer filosófico actual. Por un lado, una pasión por el fragmento que renuncia y sospecha de antemano de las grandes sistematizaciones, fenómeno cultural que desborda, sin duda, el mero ámbito de la filosofía. Por otra parte, cierta sensación de crisis terminal definitiva del pensamiento moderno y su distanciamiento de la vida real que, estando probablemente justificada, predispone a renegar sistemáticamente de problemas y categorías notoriamente vinculadas con el desarrollo de aquél. La cuestión ya no es ésta, se oye a menudo en el mundo de la filosofía, a partir de ahora la cuestión es esta otra.

Tras este tipo de razonamientos no debe leerse, de ningún modo, el burdo dogmatismo de quien juzga zanjadas definitivamente viejas, y acaso absurdas, polémicas y se niega a reabrir las prescribiendo por principio la ignorancia de quien no esté tan convencido como él. Por el contrario, suele consistir su fundamento en la constatación sincera y real de un hecho, de un estado de cosas en la comunidad filosófica contemporánea. Acostumbrados a convivir durante tantos siglos con el escándalo de la metafísica, no cabe duda de que esta sensación de progreso

vertiginoso o definitivo de cara al proximo milenio parece liberar a los filósofos de algunos de sus complejos. Sea esto como fuere, lo que está fuera de dudas que este asunto de la "materia" parece ser hoy uno de esos asuntos que ya no son asunto y que, incluso, en ocasiones, incomodan realmente con su sola mención. Otra vez a vueltas con el cosmos, parece que se dejara sentir, otra vez a vueltas con el todo cuando por fin íbamos a hacer algo serio en nuestra especialidad filosófica.

Pero salta a la vista el contrasentido de justificar un olvido de la materia en nombre de un "factum" historico. Sería tanto como decir que el cambio ha dejado de estar de moda. No quita esto, por supuesto, que no sea perfectamente posible, e incluso necesario, que a cierta parcela del quehacer filosófico le sean por completo indiferentes esa clase de hechos "cosmicos" directamente vinculados a la materia que suelen afectar a la noción de realidad en la que un hombre se instala. Que el universo tenga doscientos mil millones de años o solamente un par de siglos, que se haya creado en un momento dado o sea eterno, que los ángeles existan o sean figuras literarias, o bien que hace un par de milenios alguien resucitara tras estar verdaderamente muerto, o no lo hiciera, pongamos por caso. Ahora bien, siempre será el carácter parcelario, incompleto, el único que pueda justificar el desentendimiento filosófico de tales cuestiones. Un discurso semejante jamás podrá abandonar las lindes, por otra parte honrosas, y acaso obligadas, de la mera propedeútica para un pensamiento filosófico definitivo. Ese cuya necesidad, al menos, le sobreviene al hombre concreto ante la vida fáctica y el "factum" de la muerte, y que se esfuerza por hacérselos menos ajenos en la medida en que a sus luces le quepa.

No cabría aquí sino recordar que la coherencia a la que el filósofo se obliga no se refiere, tan sólo ni principalmente, a unos presupuestos formales, que a él mismo le compete determinar, sino también, sobre todo, a otros fácticos, y en definitiva vitales, que son los que dan sentido a toda formalidad posible.

La filosofía, en cualquiera de sus definiciones, es, antes que nada, un hecho, acaso no como otros, pero sí, desde luego, entre otros. Y, en tales circunstancias es preciso recordar aquella sentencia de la **Metafísica** que, referida por su contenido a la humanidad toda, obliga, sin embargo, de un modo ineludible al filósofo por su contexto: "Es indigno de un hombre renunciar a una ciencia a la que puede aspirar^{<28>}." Hacer anécdota de la materia es hacer anécdota del mundo, del cuerpo y de la historia. Se puede renunciar a todos ellos y convertir nuestra condición presente en una tragedia o una simple pesadilla, pero es indigno de un filósofo hacer de la condición humana un pura anécdota.

Mas bien debemos preguntarnos, entonces, si no será todo esto del olvido de la materia y la cosmología un formidable espejismo, una ilusión conceptual como aquella de la que nos hablaba Ortega en su meditación preliminar a las **Meditaciones del Quijote**, cuando hacía de la posibilidad la esencia misma del bosque, y de la ingenuidad de quererlo ver como vemos los árboles, una vana ilusión conceptual. ¿No será la materia el piélago de posibilidades concretas sobre el que se extienden las sendas, perdidas, encontradas o hechas al andar, de esos sentidos que tanto nos preocupan hoy en día? ¿No se podría decir aquí, como Ortega del dicho "los árboles no dejan ver el bosque", que precisamente por eso sabemos que el bosque es real y la materia está presente en nuestro pensamiento como nunca lo haya estado, y que es por estar sumidos en ella por lo que cuesta tanto hacerla patente hoy, y parece que se aleja a cada paso?

El olvido de la materia sería de este modo, antes que nada, el temor a una categoría demasiado grande y demasiado real, el miedo, en suma, a un nombre. Este nombre de "materia" que recuerda al pensamiento el "todo" que deja pendiente a los lados cuando persigue su unicornio particular de filosofía especializada.

V. La tercera ilusión: "Materia" y "noción de materia"

Pero buena parte de toda esta confusión general de la que estamos tratando, y que alimenta nuestras dos ilusiones anteriores, no sería posible sin otra, mucho más puntual, que se suele operar entre lo que designa el término "materia" y lo que designa la expresión "noción de materia", tercera y última de las ilusiones teóricas a las que nos vamos a referir. Es ésta una confusión que E. McMullin ha denunciado oportunamente en alguna ocasión y que, sin embargo, no es fácil definir con claridad si queremos ir un poco más allá de la mera constatación del carácter psíquico del contenido de la expresión "noción de materia" frente al físico del término "materia"; distinción que, por otra parte, no está exenta de graves problemas. Parece evidente, en cualquier caso, que:

"Cuando Descartes descubre su ley de la refracción o cuando Boyle descubre sus leyes de combinación química ¿debemos asumir por eso que "el concepto de materia" se altera por ello? En absoluto, nuestra comprensión de la materia depende sustancialmente de esos descubrimientos; pero ello no nos da ningún motivo para suponer que el criterio en base al cual Descartes o Boyle reconocían un objeto como "material" haya sido afectado también ^{<29>}."

Se puede concluir, por tanto, de estas palabras una primera distinción entre "materia" y "noción de materia" lo suficientemente precisa como para posibilitar nuestra tarea. Lo designado por el término "materia" es una entidad física concreta postulada siempre en el contexto de determinado paradigma científico-natural. A partir de aquí solamente cabrá mejorar la descripción de dicha entidad o de su comportamiento según unos

parámetros y una metodología ya prescritos por el propio paradigma. La expresión "noción de materia", en cambio, alude más bien al papel gnoseológico desempeñado por la categoría "materia" en el contexto de un sistema lingüístico conceptual dado. Claro está que entre las dos ha de haber relaciones muy estrechas que habrá que precisar en su caso, y que podrían conducir, eventualmente, a su identificación. De ninguna manera, sin embargo, es admisible la simple confusión entre ambas.

Quedan pendientes, con todo, algunas precisiones que hacer a propósito de esta distinción. Quisiéramos, concretamente, hablar aquí de dos que consideramos de vital importancia. En efecto, se contienen en la distinción que acabamos de establecer algunas expresiones, tales como "entidad física concreta" y "sistema lingüístico conceptual", cuyo empleo desprevenido podría torcer el sentido de la misma hasta hacerla históricamente inaceptable y, por consiguiente, inútil. Por ejemplo, si por entidad física concreta y por sistema lingüístico conceptual entendemos dos órdenes completamente distintos de cosas, estaremos pasando por alto que algunos pensadores a lo largo de la historia habrían juzgado apropiado emplear la expresión "entidad física" en un sentido que abarcaría, sin duda, los eventos gnoseológicos recogidos en la expresión "sistema lingüístico conceptual". Es preciso subrayar, por tanto, que la inestimable utilidad de la distinción antes apuntada lo es siempre a condición de saber entenderla en toda su generalidad y no caer en la tentación de prejuzgar las relaciones que podrán establecerse luego entre sus dos términos. Su sentido estrictamente metodológico desautoriza cualquier lectura de la misma que implique asumir de antemano una determinada teoría acerca de tales relaciones, pese a que la formulación del propio McMullin pudiera invitar a ello.

Sería, por otra parte, una grave temeridad permitir que esta diferenciación eclipsara el talante netamente metafísico de la materia como tal, queriendo ver en ella el mero significante

de una cosa física concreta. Si así lo hicéramos, se vendrían por tierra todas las cautelas y precisiones en las que hemos insistido hasta ahora. En realidad, un poco de historia puede ayudarnos a aclarar las ideas en este punto. El término "materia" cobra su carta de naturaleza filosófica en la obra de Aristóteles, y no podemos olvidar que la metafísica del estagirita tiene, al mismo tiempo, un carácter tan profundamente realista como analítico. Eso significa que el término materia hace en Aristóteles y, por tanto, en toda la filosofía occidental, con una vocación crítica irrenunciable que es parte esencial de su propia razón de ser. De no ser así, Aristóteles habría hablado sencillamente de elementos, átomos o sustancias y no habría intentado deducir de ciertas propiedades un principio ontológico tal como la materia mediante un complejo análisis histórico y sistemático acerca de las explicaciones de realidad mutable.

Vamos a tener ocasión de referirnos con más detenimiento un poco más adelante a este talante analítico fundamental de la materia. Por el momento basta reiterar que la materia no ha sido nunca, originalmente, una "cosa", sino el producto del análisis de la estructura y comportamiento físico de determinada clase de cosas, llamadas por ello justamente "materiales", cuyo criterio de catalogación es en sí mismo problemático. En consecuencia la materia no puede ser ni ha sido, en rigor, tampoco, un dato sino el resultado del análisis e interpretación de ciertos datos. Es imposible, pues, hablar de materia sin llevar a cabo una cierta labor crítica consciente o encubierta. Por este motivo, la distinción arriba propuesta entre referentes físicos y funciones categoriales no puede identificarse burdamente con la que se establece entre física y teoría del conocimiento. Ambas, "materia" y "noción de materia", son metafísica, aun cuando el referente de la primera se inscriba en el orden ontológico de lo físico y el de la segunda no.

A la vista de todo ello, parece que puede resultar

extremadamente útil operar con una revisión ampliada y corregida de la distinción arriba sugerida por el texto de McMullin en los siguientes términos. Tendríamos, en primer lugar, la categoría de "objeto material". Es precisamente en su ámbito de discurso en el único en el que puede tener contacto directo con el mundo del dato sensible. Para ir haciéndonos una idea de lo relevante que pueden resultar en su momento esta clase de precisiones recordaremos aquí, simplemente, que este plano de discurso acerca de la materia está explícitamente admitido y refrendado por la doctrina berkeleyana. Como tenderamos ocasión de comprobar, el inmaterialismo admite y defiende la existencia de esta clase de objetos materiales, remitiendo el contenido de su crítica a lo que serán nuestros próximos niveles categoriales. Así, una mesa o un libro suelen incluirse, con toda razón, en la categoría de objetos materiales, mientras que la conciencia o la amistad no se incluyen en esa categoría. Por lo demás, en único problema filosófico que puede entablarse en este terreno es de determinar, concretamente, qué cosas son materiales y qué cosas no lo son. Dicho de otro modo, la cuestión filosófica de la que se depende aquí es la de establecer el criterio por el que atribuimos la materialidad a determinado objeto. Pero este criterio, de suyo, "ratio cognoscendi" de "materialidad", no puede ser nunca un dato en sí mismo y está abierto, necesariamente, a un análisis metafísico como el que se efectúa en nuestro siguiente nivel ^{<30>}.

En segundo lugar, pues, estaría la "materia", propiamente dicha. Esta puede definirse como aquello en virtud de lo cual son materiales los objetos materiales o, si se prefiere, la "ratio essendi" de la materialidad, que puede coincidir formalmente con esa "ratio cognoscendi" anterior o no hacerlo en absoluto. Tal es, pues, la "materia" entidad o principio concreto que opera como causa material en un proceso físico determinado. Un caso especial en este ámbito de discurso lo encontramos cuando se considera a la materia como una sustancia en sí misma e, incluso, como la única sustancia real. En este caso no habría, propiamente hablando, una "ratio essendi" de la

materialidad de una cosa sino, una "ratio essendi" de la cosa misma. Cualquier polémica suscitada sobre esta cuestión deberá dirimirse, por tanto, exclusivamente en el nivel de discurso anterior o en el subsiguiente; esto es, bien determinando si la experiencia nos muestra un objeto semejante, bien determinando si es necesario deducir su existencia por alguna razón metafísica superior.

Conviene hacer notar aquí, sin embargo, que la "materia" puede ser también considerada como causa material, siquiera bajo la forma de ingrediente o "material", de un proceso gnoseológico, al margen de que se consideren o no los procesos gnoseológicos como procesos físicos. Ejemplos paradigmáticos de ello serían la célebre distinción aristotélica entre los ámbitos de la física, la matemática y la metafísica, o bien la "materia" kantiana de nuestra percepción. Este uso estrictamente gnoseológico depende, sin embargo, en última instancia, del establecimiento de determinadas relaciones entre el proceso físico y el psíquico, de manera que tendrá que terminar siendo, forzosamente, o un caso especial dentro del uso anterior, o una manera analógica e, incluso, sencillamente metafórica de referirse al proceso psíquico tomada en prestamo del físico. De cualquier manera, y como sucedía anteriormente, la resolución de esta clase de problemas no compete propiamente a este nivel de discurso sobre la materia, en el que se suscitan, sino que se sitúa de pleno en aquel otro que es propio de nuestra tercera y última categoría ^{<31>}.

En efecto, tendríamos, finalmente la categoría designada por la expresión "noción de materia", a la que podemos aplicar ya, sin sorpresas, la definición mencionada anteriormente, o, si se prefiere una fórmula más breve: la del papel que desempeña la categoría "materia" en una cosmovisión determinada. El círculo hermenéutico entre estos tres ámbitos de análisis se clausura perfectamente si tenemos en cuenta que, a su vez, tan sólo una cosmovisión previa permitirá establecer cualquier criterio

operativo de materialidad con el que determinar qué objeto es material y qué objeto no lo es; como pueda ser la índole de lo sensible frente a lo inteligible, lo mutable frente a lo inmutable, lo inserto en coordenadas espacio temporales frente a lo exento de ellas, etc.

Con todas estas puntualizaciones, que no quieren reclamar ninguna otra autoridad fuera de su previsible utilidad en nuestro trabajo, no pretendemos, tampoco, establecer aquí puntillosos compromisos terminológicos a los que, de seguro, no seremos fieles a lo largo de este escrito, entre otras razones, porque no será necesario. Se indica con ellas, simplemente, la necesidad de distinguir, llegado el caso, conceptos capitales involucrados en nuestra investigación. Se quieren destacar con ellos igualmente, dos condiciones esenciales en cualquier discurso sobre la materia: su extraordinaria complejidad técnica y su referencia inevitable a una cosmovisión total. Hablar de materia es hablar del mundo en su totalidad. Tendremos ocasión de contemplar a Berkeley criticando a muchos de sus contemporáneos por empeñarse en olvidar o disimular alguno de estos dos detalles, ya sea apelando a lo obvio para sustentar teorías ya sea fingiendo no fingir hipótesis sobre el sentido último de las cosas mientras se habla de objetos en sí y espacios y tiempos absolutos.

VI. La patética del inmaterialismo.

Tras esta reflexión preliminar, encaminada a remover los sutiles cimientos de esa mole conceptual que es la materia; puesta un poco más en vilo, y algo abrumado el pensamiento con la idea de tener que sustentar tanta masa cavilando estamos, finalmente, en condiciones de decir algunas cosas sobre esa

"patética" berkeleyana que, en suma, nace de una desazón semejante. Pero nuestra desazón ha tenido necesidad de demasiadas disquisiciones conceptuales como para aspirar ahora, sin sospecha, a ser desazón auténtica y no mero prurito de estudioso. Por eso es preciso señalar aquí, de nuevo, aquellos lazos recios y oscuros que hemos dicho que se trababan entre el sustrato acrítico fundamental de nuestro ingenio colectivo y la noción de materia en la que vivimos y sobre la que, eventualmente, pensamos. Son ellos los que hermanan la inquietud refinada del filósofo y la sencilla del hombre corriente en un asunto de tan hondo calado.

Es preciso tener en cuenta aquí, igualmente, que ese sustrato acrítico fundamental del que hablamos no tiene por qué ser tan burdo que no admita, a su vez, infinitos grados y matices. En la década de los sesenta publicó, por ejemplo, Alfred Sauvy un interesante estudio traducido al español como **Los mitos de nuestro tiempo**^{<32>}. "La magia de la cifra", de la "la opinión personal" o de la "la información solvente" eran algunos de los amenos aspectos que se revisaban en él desde una perspectiva eminentemente sociológica. Se mueven, sin embargo, trabajos como éste, en lo que podríamos llamar, cargando con la justa indignación de más de un antropólogo, un nivel mitológico todavía muy superficial. La capacidad general para discutirlos una vez denunciados, la facilidad con que su tratamiento se integra en los propios paradigmas metodológicos en los que nacen, la evidencia de sus implicaciones políticas e incluso sus frecuentes fluctuaciones en el curso de una misma generación denuncian claramente una cierta ligereza filosófica. Está claro, por otra parte, que una imagen general del universo difícilmente se resentirá por un cambio de mentalidad respecto a los medios de comunicación o los manuales de historia vigentes. En el complejo entramado del sustrato cultural desde el que pensamos hay una jerarquización tan eficaz como compleja y una verdadera labor crítica debe saber respetarla.

Instalados ahora, como queremos estarlo, en el reino de la creencia y sentimiento, y por tanto, en el de los hechos más que en el de las razones, y tras esta observación preliminar, nos está permitido recurrir a cualquier indagación antropológica que pueda apoyarnos en el desarrollo de nuestro tema. Y hay, a este respecto, una experiencia que denuncia, como pocas, la máxima radicalidad categorial de la noción de materia. Me refiero al estupor generalizado con que se recibe hoy cualquier pretensión seria de "desustancializarla". Paradigma de desvarío filosófico entre el común de los mortales, la sugerencia de que la materia no sea ninguna cosa en sí misma es capaz de desatar en cualquier público, cuando se consigue hacer tomar en serio, la indignación más tensa y apasionada de la que un motivo metafísico sea capaz. Y es preciso que profundicemos un poco en el origen de este escándalo universal.

La justa irritación por la impertinencia de extravagancias semejantes se ha recogido magistralmente en algunas de las páginas de la obra del filósofo inglés G.E. Moore. Particularmente en aquel escrito que lleva por título **Defensa del sentido común**^{<33>}. Trascribo, con alguna libertad, seguidamente, lo que me parece sustancial del mismo en lo tocante a nuestro asunto. Comienza el autor estableciendo una serie de proposiciones tales como:

"En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es mío. Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad, aunque no sin cambios subyacentes. Por ejemplo, al nacer (y algún tiempo después) era mucho más pequeño de lo que es ahora. Por otra parte, tras su nacimiento ha habido en todo momento muchas otras cosas con una forma y tamaño en tres dimensiones (en el sentido familiar que tiene esto), con las que ha mantenido diversas relaciones de distancia (en el mismo sentido en que mi cuerpo está ahora a cierta distancia de esa chimenea y de esa librería y, además, a

mayor distancia de la librería que de la chimenea)...^{<34>}"

Continúa así Moore con una lista de las que llama proposiciones del "tipo 1" tales como; " No sólo he percibido cosas de este tipo, sino que además he observado ciertos hechos relativos a ellas, como, por ejemplo, que en este momento estoy observando que esta chimenea está ^{<35>}ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería...", etc. Para venir a parar, finalmente, a una proposición que denomina de "tipo 2": según la cual:

"En otras palabras lo que afirma 2 es que todos nosotros (entendiendo por nosotros seres humanos de la clase definida) hemos sabido a menudo respecto de nosotros mismos o de nuestro cuerpo, y del momento en el que tuvo lugar ese conocimiento, todo lo que, al escribir la lista de proposiciones en 1, pretendía saber de mí mismo o de ^{<36>}mi cuerpo y del momento en que escribí la proposición".

O, dicho de otro modo, que no solamente son ciertas las proposiciones arriba mencionadas sino que también es cierto que todo el mundo sabe que son ciertas. Acerca de todo ello va a afirmar luego Moore al menos todas estas cosas:

1- Que por todas estas proposiciones entiende precisamente lo que cualquier lector entiende al leerlas. 2- Que cree saber con certeza que todas ellas son verdaderas. 3- Que ello no significa, necesariamente, que tales enunciados puedan ser analizados ulteriormente en cualesquiera otros términos gnoseológicos más elementales y que ni falta que les hace. Y 4- Que lo que han dicho muchos filósofos no está de acuerdo con alguno de tales enunciados, aun cuando algunos no lo hayan reconocido o querido reconocer.

Con respecto a estos últimos hace Moore las siguientes afirmaciones: a- Que si algún filósofo mantiene tesis implícita o explícitamente incompatibles con alguna de sus proposiciones, y en virtud del punto 2 arriba señalado, puede saberse, "ipso facto", que tal filósofo está equivocado. Y, además de ello, que b- No se puede pertenecer a la clase de tales pensadores sin contradecirse. Esta última afirmación, es, probablemente, el momento culminante de todo el escrito y, sin duda, el más novedoso, por cuanto presenta esencialmente al sentido común como requisito de coherencia formal.

Lo verdaderamente grandioso del esfuerzo mooreano radica, sin embargo, en la valentía con que afronta la tarea de "sistematizar" el reino de lo obvio. No entramos ahora a enjuiciar las virtudes o defectos metafísicos de esta empresa. Sobre lo que sí es preciso llamar la atención es sobre un hecho sorprendente: de todo ese conjunto de proposiciones con el que inicia su trabajo, se siente Moore en la necesidad de sacar algunas conclusiones y, entre éstas, destaca sobre todas la de que: "algunas de ellas -de sus proposiciones- no serían verdaderas a menos que hayan existido algunas cosas materiales que hayan mantenido relaciones espaciales entre sí^{<37>}." Y es aquí donde hemos topado con toda la gracia del asunto, porque el propio planteamiento mooreano de este tema implica cuando menos tres cosas a este respecto.

La primera es que nos hallamos, formalmente, ante un simple postulado de "materialidad": "la materia" es, por definición, una condición de posibilidad de proposiciones tales como: "ahí hay una chimenea que está más lejos de mí que ese libro". Llamamos, pues, "materiales" a los objetos de los que podemos decir cosas semejantes. Y, si es así, no cabe duda de que nos encontramos, bien ante una mera definición nominal, bien ante una simple petición de principio, recurso "materialista" al que Bérkeley habrá de referirse en más de una ocasión, para mostrarse conforme en llamar materia a eso si se quiere, en el primer caso,

y para señalar, en el segundo, que dejamos intacto el problema bajo unos nuevos términos: ¿qué significa, pues, "ser material"?

La segunda implicación manifiesta, es que la existencia de "cosas materiales", como tal, no puede constituir uno de esos datos "certificados" por la evidencia en el discurso mooreano. Lo que demuestra, además de la imposibilidad del propio Moore de tratar el asunto de la materia sin recurrir a una labor analítica de esas unidades de veracidad que son sus proposiciones, el flagrante descuido de su propia y brillante observación cautelar contenida en el apartado 3 de los arriba señalados.

Finalmente, se pone también de manifiesto que es en la interpretación del sentido que encierran elementos del discurso mooreano tales como "cosas materiales" y "relaciones espaciales" - que el propio Moore escribe prudentemente entre comillas -; esto es, pues, en la interpretación de su significado metafísico y no en la constatación de ninguna experiencia; donde se juega el sentido que pueda otorgarse a cualquier "materialidad" posible. Todo ello debe resultarnos especialmente aleccionador si consideramos, ahora, que esa defensa del sentido común pretendida por Moore no tenía, realmente, ninguna necesidad de comprometerse, como lo hace, con una interpretación metafísica concreta de la noción de "materia".

Podemos apreciar, por tanto, cómo incluso un modelo de tratamiento técnico meticuloso del tema de la materia no ha podido evitar verse arrastrado por ese misterioso afecto que suscita el término "materia", y acaba queriendo hacer pasar por dato de experiencia o, en el mejor de los casos, por una consecuencia inmediata de él, una construcción teórica acerca de un supuesto significado "natural" de dicho término, acaso plausible, pero de ningún modo obvia.

Sin embargo, el análisis mooreano de la cuestión nos sitúa ante un fenómeno mucho más notable todavía que el apego

visceral operando en un especialista en ejercicio, y este es el apego intelectual, operando en el profano más remoto. En efecto, retornando a la experiencia de indignación general de la que partimos, podemos enriquecerla ahora con la siguiente observación. La reacción anímica e intelectual que suscita la negación de una proposición de las que Moore llamaba de "tipo 1", tal como "ahora estoy leyendo este libro", o "aquí hay una mano sosteniéndolo que es mi mano", perfectamente comprensible, es precisamente la misma reacción que se hace extensiva, "ipso facto", a la negación de una proposición tan extremadamente técnica y con un sentido histórico tan bien delimitado como es, por ejemplo, la de que "la materia no es ninguna sustancia". Es importante subrayar que dicha proposición no deja de ser un tecnicismo tan abstruso, de suyo, como podría serlo el decir, por ejemplo, que "a partir de Descartes la "persona" ha ido dejando de ser una sustancia individual de naturaleza racional para convertirse, más bien, en una sustancia racional de naturaleza individual".

No necesitamos incidir más en este asunto para poder consignar que existe, en efecto, y a diferencia de otros muchos tecnicismos filosóficos, una tensión metafísica natural, espontánea, privilegiada, que afecta a la noción de materia y la predispone a asumir determinados contenidos, los cuales, sin embargo, no están exigidos por el uso espontáneo del término "materia" y, de hecho, no han sido los mismos a lo largo de la historia. Ha querido el pensamiento berkeleyano revolverse contra este estado de cosas y, al hacerlo, se diría que ha querido arremeter contra el sentido común de sus congéneres que se nos muestra, así, como el más común de los sentidos. Es, no obstante, en nombre de este mismo sentido común, e incluso de la más ingenua y elemental visión de la realidad de las cosas, en nombre de lo cual emprende nuestro obispo su cruzada antimaterialista, y una eventual alianza entre materia y sentido común está todavía por fundamentar ^{<38>}.

Más bien diríamos que aquello con lo que parece aliarse la difusa noción contemporánea de materia es con un estado muy elemental de reflexión crítica sobre el mundo que, habiendo abandonado ya el mero sustrato del sentido común, no hubiera llegado todavía, sin embargo, a su pleno rigor metodológico, quedándose en una suerte de crítica rala y divulgativa. Es como si en esa noción de materia pudiéramos dejar vivo, pero adormilado, cierto sentido general del universo; aletargada una pregunta lúcida y obligada por el todo, que posponemos a las calendas griegas, como si de una suerte de quintaesencia de "lo que hay" se tratara. Llevándose tan lejos el vínculo entre lo material y lo dado, o al menos entre lo material y cierta forma de darse las cosas, parece que se diluyera la fuerza crítica que siempre ha nutrido la indagación por la materia y, según la terminología orteguiana, la idea de ésta acabara por diluirse premeditadamente en una creencia.

Se forja de este modo un nexo cálido y entrañable entre la demanda de lo racional y el amodorramiento de lo efectivo cotidiano. Y a todo esto vendría nuestro obispo a abrir de par en par la puerta de tan caldeada estancia y dejarnos otra vez a la intemperie del universo en estado bruto, incomodando al profano en su calculada pereza, al pensador de oficio en la prosecución de asuntos más amenos e importunando, en fin, a ambos. Bien se comprende el enojo de Hylas:

"Siempre me estás atosigando con las razones de mi creencia. ¡Por favor! ¿Qué razones tienes tú para no creer en ella?"
<39>

Es precisamente lo entrañable de este nexo lo que confiere, vuelto por pasiva, todo su patetismo a la doctrina berkeleyana. Al final de su razonamiento en el libro segundo de los *Dial* viene a toparse Filonús con el escollo definitivo que abriga 'el espíritu de Hylas: "la íntima aquiescencia... en la osura conjetura de un algo, que no sé lo que es, llamado

materia"^{<40>}. Una de las más célebres frases que circulan por ahí concernientes a la doctrina del obispo Berkeley, cuyo preciso origen no hemos sido capaces de determinar, pues, aunque atribuida a B. Russell, aparece ya a los pocos meses de publicarse los **Ppos**, es esa según la cual la doctrina inmaterialista berkeleyana es tan difícil refutar como repugnante de admitir. En el origen de esta repulsión no se escondería entonces, en efecto, sino la intuición de un formidable esfuerzo intelectual. Uno de los objetivos del presente trabajo puede consignarse aquí como el de mostrar que no es tan repugnante como parece a primera vista porque tampoco es, realmente, tan difícil de refutar. En todo esto media, como se verá, una buena dosis de malentendido histórico. De que no se trata, sin embargo, meramente, de una simple impresión coyuntural dan buena fe estas líneas de los **Diál** cuando Hylas, una vez rebatidas sus razones, declara:

"Concedo que hay mucho de verdad en lo que dices y nadie puede estar más completamente convencido que yo de esas extrañas consecuencias mientras tengo ante mí los razonamientos que han conducido a ellas. Pero, en cuanto dejo de pensar en ellos, parece haber, por otra parte, algo tan satisfactorio, tan natural e inteligible en la forma moderna de explicar las cosas que, lo confieso, no sé como rechazarla"^{<41>}.

VII. El esfuerzo intelectual.

Ello nos trae, precisamente, al segundo apunte que quisieramos hacer aquí a propósito de la estructura afectiva del inmaterialismo berkeleyano. Llama la atención esa fascinación constante que ha ejercido en el pensamiento occidental, desde que

viera la luz, esa especie de argumento ontológico al revés que es el "esse est percipi". No importa ahora que semejante aldabonazo filosófico sea en rigor apócrifo y haya de ser precisado hasta perder, como se verá, buena parte de su contenido. Su alusión al corazón de la doctrina inmaterialista berkeleyana es evidente, como lo es también el que, al igual que sucede con el propio argumento ontológico, la simple comprensión cabal de su mensaje basta para que nos invada una cierta desazón intelectual, de haber llevado nuestros conceptos demasiado lejos, que puede rayar incluso, en momentos de máxima concentración, con lo vertiginoso. En el vértigo nacido de este esfuerzo, sin embargo, no tiene por qué verse desdoro alguno para el pensamiento. Hay, en efecto, ciertos asuntos linderos entre lo pensable y algo que está inmediatamente más allá, cuyos contornos se adivinan fugazmente como la cara externa de nuestra propia limitación y, ante los cuales, se paraliza todo nuestro juego de conceptos sin dejar de sentirse, sin embargo, su llamada en estos mismos. Tal vez sea en estos trances donde la gnoseología debe hacer sus evoluciones fundamentales descubriendo una cierta vocación funambulista.

Precisamente sobre este esfuerzo intelectual, que no es mero trabajo o fatiga intelectual, sino el resultado intrínseco de una secuencia de pensamiento, ha escrito Bergson algunas de sus más preciosas páginas y no es el caso despreciar aquí una autoridad semejante. La pregunta que Bergson se plantea es la de "cuál es la característica intelectual del esfuerzo intelectual"^{<42>}

.La conclusión a la que llega merece ser considerada con detenimiento."Trabajar intelectualmente consiste en conducir una misma representación a través de distintos planos de conciencia en una dirección que va de lo abstracto a lo concreto, del concepto a la imagen"^{<43>}. "Más exactamente: "La sensación del esfuerzo intelectual se produce en el trayecto del esquema a la imagen"^{<44>}. Y más exactamente aún: "consiste en una serie de acciones y reacciones entre un esquema y unas imágenes"^{<45>}. De tal manera que: "en realidad no se trata de una representación sino de un movimiento de representaciones, de una lucha o de una

interferencia de representaciones entre sí, se comprende que esas oscilaciones mentales tengan sus armónicos sensoriales. Se comprende que esa indecisión de la inteligencia se continúe en una inquietud del cuerpo. Las sensaciones características del esfuerzo intelectual expresarían esa suspensión y esa inquietud mismas^{<46>}. " Y, así, "cuantas más idas y venidas, más luchas y negociaciones^{<47>} exija ese acercamiento, más se acentúa la sensación de esfuerzo".

Se diría que leyendo estas palabras de Bergson desfilan súbitamente ante nuestros ojos retazos que nos evocan en tropel la mayor parte de los puntos que hemos venido tratando hasta aquí. Desde aquella lucha entre la imagen genesiaca y el concepto con que comenzábamos, hasta esta esforzada desazón a la que ahora hemos venido a parar. Ahora bien, si cuanto nos dice Bergson aquí tiene algún fundamento: ¿nos podremos extrañar de encontrarnos, en el caso de la materia, ante un punto límite, ante un vértice de máximo esfuerzo intelectual?

En efecto, vertido nuestro razonamiento a la terminología bergsoniana, sería precisamente el ámbito residual del proceso que Bergson nos describe el ámbito a cubrir categorialmente por la noción de materia. El esquema de la imagen sobrante cuando se ha suprimido toda imagen posible. El vacío requerido para ese ir y venir de nuestras representaciones, donde éstas luchan y negocian con el concepto. He ahí la función específica para la que habría nacido la noción de materia en nuestra filosofía. Mas ¿qué representación le daremos a este lugar del que ahora mismo estamos haciendo pura metáfora?. ¿Qué concepto a aquello que el concepto más detesta de la imagen?. Es la materia, así considerada, aquello contra lo que nos esforzamos intelectualmente en el gobierno de nuestras imágenes. ¿Nos sorprenderá ahora que el figurárnosla también como lo inerte, lo apático, lo tonto, contra lo que se esfuerza nuestro cuerpo mediatice hasta tal punto su comprensión, y que si queremos comprenderla bien, tengamos que comprendernos bien, primero, como

seres corporales?.

Bien sabía Leibniz lo que se decía cuando encarecía a De Volder para que acallara en lo posible la voz de su imaginación si quería escapar del puro juego de inercias, de imágenes visuales o táctiles, para venir a comprender su física y, en general, para pensar bien acerca de la materia^{<48>}. Arrojado en el corazón mismo del torrente del esfuerzo intelectual, el inmaterialismo berkeleyano viene a pedirnos que, poniendo entre paréntesis nuestras ideas y prejuicios sobre la materia, nos pongamos entre paréntesis a nosotros mismos, y a nuestra manera de pensarnos entre las cosas teniendo, no obstante, buen cuidado de no perdernos de vista. Su propósito involucra, de este modo y por todos lo lados posibles, los resortes anímicos más profundos que operan en nuestra comprensión del universo, y de nosotros en él. Y lo patético de semejante petición, de la tregua que demanda entre nuestra imagen del mundo y nuestra razón, es todo lo patético que pueda tener el ayuntamiento de la razón y la creencia

Desde esta esforzada ataraxia de sinrazones y razones la sencillez de aquel prefacio a los **Ppos** que Berkeley acabó por suprimir, y cuyas veces ha querido hacer este capítulo, puede ya brillar, nos parece, con una luz distinta y renovada. Vaya de nuevo, ahora, arropado por un marco que esperamos más propicio que el que su propio autor supo darle en su día. Los siglos de ventaja que le llevamos no nos permitirán, en cualquier caso, reclamar mérito alguno si así fuese.

"Lo que aquí hago público me ha parecido, después de una larga y minuciosa investigación, evidentemente verdadero, y su conocimiento, no carente de utilidad, en particular para aquellos que están inficionados por el escepticismo o necesitan una demostración de la existencia de Dios, o de la inmortalidad natural del alma. Deseo que el lector examine imparcialmente si esto es así o no.

Pues el único éxito que deseo para lo que he escrito es que sea conforme a la verdad, pero, con el fin de que ésta no padezca, suplico al lector que suspenda el juicio hasta que, por lo menos, haya leído una vez toda la obra con el grado de atención y reflexión que el asunto tratado parece merecer. Pues hay algunos pasajes que, tomados aisladamente, están muy expuestos (cosa que no pudo evitarse) a que los malinterprete y a que se los acuse de las más absurdas consecuencias que, sin embargo, después de una lectura completa, se verá que no se siguen de ellos. Y, del mismo modo, aunque se hiciese una lectura completa, pero de manera superficial, es muy probable que se interpretase mal lo que quiero decir. Pero me hago la ilusión de que al lector atento le resultará todo claro y obvio. Por lo que se refiere a las notas de novedad y singularidad que parece que algunas de las nociones siguientes conllevan, es innecesario, espero, hacer una defensa de ello. Quien rechaza una verdad que se puede demostrar, sólo porque se conozca desde hace poco y sea contraria a los prejuicios de la humanidad, tiene que ser, con toda seguridad, muy corto o estar muy poco familiarizado con las ciencias. Por eso pensé que era muy conveniente hacer este prólogo para prevenir, si es posible, las críticas precipitadas de cierto tipo de hombres que están demasiado dispuestos a condenar una opinión antes de haberla comprendido bien ^{<49>}."

NOTAS AL CAPITULO II.

<1> POPE, A. Ode on solitude, en o.c., p. 1

<2> **Alc** Cap. I. W. III, 32.

<3> A decir verdad, no solamente la materia sino también el propio ejercicio de análisis conceptual en que se alumbra consagra ya, de suyo, esta su peculiar condición. Por lo que a la primera y paradigmática formulación de este análisis se refiere sirva la conclusión de P. AUBENQUE en **El problema del ser en Aristóteles**, Taurus, Madrid, 1987, p. 414:

"El vocabulario de la parte y el todo, de lo abstracto y lo concreto -respectivamente lo general y lo particular- y, de un modo general el vocabulario del elemento, entendido como componente físico o lógico, son del todo inadecuados para expresar la relación de materia, forma y privación con el ser en devenir".

Una perspectiva mucho más actual del asunto nos la brinda el análisis efectuado por Whitehead de la pugna histórica entre el universal y la materia en términos de "lo repetible" y "Lo irrepetible" respectivamente. Las dificultades para desarrollar una categorización adecuada de "lo irrepetible" a lo largo de la historia del pensamiento occidental quedan patentes en el análisis-defensa de las tesis de Whitehead que R. RORTY efectúa en su trabajo Matter and Event, en McMULLIN, E. **The Concept of Matter**, U. of Notre Dame Press, Notre Dame, 1963, pp. 497-524.

<4> **K.R.V.**, B. 322.

<5> **Phis.** I. 191.a 7-8.

<6> **Discurso del método**, V. (trad. M. Garcia Morente, Espasa Calpe, Madrid 1980, p 70)

<7> **Meditaciones**, VI. l.c. p. 166.

<8> *ibid.*

<9> Corresponde la primera cita a **Ppos.** § 75, W. II, 73, y la segunda, ya conocida, a los **Ph.C** 635, W. I, 77.

<10> Cf. BACHELARD, G. **L'eau et les rêves. Essai sur l'imaginación de la matiere**, J. Corti, París, 1942 y **La poétique de la rêverie**, P.U.F. Paris, 1960. En especial las introducciones respectivas. El texto de ORTEGA se encuentra en su obra **Qué es filosofía**, Cap. IX. Alinaza, Madrid, 1989, p. 161.

<11> Lucrecio, en efecto, no respeta el isomorfismo del espacio en el que se movían los átomos de su maestro, lo que le ha valido, entre otras cosas, un cierto desprecio por parte de los historiadores de la física. Cf. KAPEC, M. **El impacto filosófico de la física contemporánea**, Tecnos, Madrid, 1965, pp. 86-89.

<12> **De Rerum. Nat.** I, 148-150.

<13> Es bien célebre el precepto de J. Tyndall acerca del criterio fideligno a aplicar a las teorías científicas "Pregunta a tu imaginación si lo quiere aceptar" (Cf. KAPEC, M. **o.c.** p. 23.). Pese a que Kapec lo señale como un esceso de la física del VXIII, prejuicio sobre el que la contemporánea estaría ya alerta, él mismo nos brinda poco después (**o.c.** p. 31) un magnífico ejemplo de la pervivencia de esta vena poética dieciochesca, debidamente remozada, en nuestros días: "la coeternidad del espacio y la materia, dice, parece ser una hipótesis más económica y más elegante que la arbitraria creación de la materia

en una fecha indefinida del pasado." Economía y elegancia, pues, parecen ser los principales motivos de nuestra vocación materialista contemporánea.

<14> Ni que decir tiene que el asunto de la definición del ámbito de lo mítico y sus relaciones con lo filosófico es harto complejo y no debemos enredarnos aquí con él. Nos basta apelar por el momento a algunas de las acepciones más generales, y autorizadas, tales como la de conjunto de modelos ejemplares de todas las actividades significativas humanas, propuesto por M. ELIADE (Cf. **Aspects du mythe**, Gallimard, París, 1963, p.18) o, sobre todo, la célebre definición de lo mítico propuesta por Cassirer como "supuesto cultural". Con todo se abren aquí graves interrogantes históricos, dado que supuesto cultural, propiamente dicho, no lo ha sido nunca hasta periodo difuso que va de Desde el renacimiento tardío a la Ilustración donde aparece, ya sí, instituida como soporte básico de de esa gran instancia mítica ilustrada que es la "Naturaleza".

<15> Desde su privilegiada atalaya poética intuye bien Lucrecio este hondo sentido antropológico de la doctrina materialista, de aquí su preocupación por ponerla a salvo de toda sombra de impiedad: " Un temor me acomete aquí: no vayas a creer que te inicias en los principios de una ciencia impia y que entras por un camino sacrílego" (**De Rer.Nat.** I. 80-81) y la claridad con que resalta su sentido salvífico; "Con lo que la religión, una vez sometida, yace a nuestros pies; a nosotros la vitoria nos exalta hasta el cielo." (Ibid. 78-79). También Lucrecio promete, pues, su cielo.

<16> Cf. BRACKEN, H.M., **The Early Reception of Berkeley's Immaterialism**, M. Nijhoff, La Haya, 1965, p. 107.

<17> W. II. 171. Aunque existen dos traducciones al castellano de esta obra, (Cf. Bibliografía) en este caso concreto hemos utilizado nuestra propia traducción. Cf También, ibid. p. 210-

211.

<18> MALEBRANCHE, N. **Conversaciones sobre la metafísica y la religión** Trad. J. Izquierdo, Reus, Madrid, 1921.

<19>. Cf. BURGESS, A. **English Literature**, Longman, Harlow, 1958.

<20> LUCE, A.A. **The Life of George Berkeley Bishop of Cloyne**, Greenwood Press, Nueva York, 1968

<21> Cf. McMULLIN, E. Introduction en McMullin, E., o.c., p.1.

<22> **Suma Teológica** I. q 14, a. 1.

<23> El capítulo primero de **Percepción y pensamiento**, de C. FABRO. (Eunsa, Pamplona, 1978) ofrece un magnífico soporte textual para esta meditación.

<24> **Met.** IV. 1005 a 29- b 2.

<25> Se pueden recordar aquí casos tan notables como la "materia espiritual" de algunos neoplatónicos, sensorio divino de More y tantos otros o la materia pensante de Locke. A este respecto es obligada la referencia a la magnífica obra de YOLTON, J.W. **"Thinking Matter"**, Oxford, University Press, 1978.

<26> **Met.** I. 183 b 7-13

<27> Cf, EINSTEIN, A. e INFELD, A. **La física aventura del pensamiento** Losada, B. Aires, 1939.

<28>. **Met.** I. 192 b 31.

<29> MACMULLIN, E. l.c. p. 5

<30> Un ejemplo eminente de ello lo encontraríamos en la secular

disputa acerca de la materialidad o inmaterialidad de las sustancias espirituales a la que habremos de hacer mención más adelante.

<31> En una línea que enlaza también directamente con el uso aristotélico del término, netamente funcional, se puede hablar de la "materia" o "componentes hyleticos" de un determinado acto intencional tal como lo hace abundantemente Husserl, por ejemplo. Como se puede hablar también de la materia de una proposición o de la materia de una explicación. Aunque tales usos específicamente restrictivos del término materia son perfectamente legítimos y sus relaciones con "la" materia, en un sentido absoluto, pueden ser de vital interés para el análisis de esta, es obvio que, en principio, su consideración no es pertinente aquí.

<32> SAUVY, A. **Los mitos de nuestro tiempo**, Labor, Barcelona, 1979.

<33> Nos remitimos en todo momento a MOORE, G.E. o.c. en **Defensa del sentido común y otros ensayos**, (Trad. J. Muguerza), Orbis, Barcelona, 1983. pp. 49-74.

<34> l.c. p.50

<35> ibid.

<36> l.c. p.51

<37> l.c. p.32

<38> La relación entre la doctrina berkeleyana y el sentido común es sorprendentemente rica y a ella dedicaremos un capítulo más adelante, aquí nos basta constatar que, planteando las cosas como las plantea, incide nuestro autor de lleno el delicado nexo entre lo cotidiano y lo abstracto.

<39> W. II, 218.

<40> W. II, 208.

<41> W. II, 223.

<42> BERGSON, H. El efuerzo intelectual en **La energía espiritual**, Espasa Calpe, Madrid, 1952, p. 157.

<43> ibid. p.79.

<44> ibid. p. 77.

<45> ibid. p. 86.

<46> ibid. p. 85.

<47> ibid. p. 84.

<48>. Cf. Carta de LEIBNIZ a De Volder del 3 de Abril de 1696. (GP. II. 168).

<49> W. II. 23. Las citas de esta obra que transcribamos en lo sucesivo lo serán, como esta, según la traducción catellana de C. Cogolludo, Gredos, Madrid, 1982.

CAPITULO III. EL INMATERIALISMO MATERIALIZADO.

I. "Esse est percipi or percipere or velle i:e. agere"

El siguiente punto que debemos tratar en la prosecución de nuestro estudio es el de qué sea eso del inmaterialismo berkeleyano cuyo sentido nos hemos propuesto desentrañar. Es este un momento decisivo en el trascurso de la investigación que nos obliga, previamente, a tomar partido frente un serio dilema. De la conciencia de este dilema, y de su resolución, depende, en buena medida, el sentido metodológico de nuestro trabajo y es preciso, por tanto, prestarle en este capítulo la atención que merece.

En efecto, hablar del inmaterialismo de George Berkeley es hablar del corazón de una doctrina que lo tiene realmente. De este talante cordial del pensamiento berkeleyano dan buena fe tanto el propio sentir del autor como el común criterio de toda la crítica subsiguiente. Ya en los cuadernos de notas conocidos luego como **Philosophical Commentaries** alude Berkeley en más de una ocasión a "su principio" y, si en algo coincide la disparidad de opiniones críticas en torno a su doctrina es, precisamente, en querer desentrañar su sentido partiendo de un principio fundamental, con el que no siempre se atina, pero que se adivina siempre por ahí debajo sustentando en última instancia, como auténtica clave, todo el juego de fuerzas del sistema^{<1>}. Huelga señalar que el inmaterialismo es, por definición, ese núcleo argumental al que aludimos, al margen de que consista luego en lo

que quiera consistir. Tal es la "hipótesis inmaterial" con que inaugura Berkeley su obra ^{<2>}. El producto filosófico cuyas ventajas quiso ofrecernos durante toda su vida ^{<3>}. No es de extrañar, por lo tanto, que aun el intento crítico más notable y riguroso de cuantos se han realizado por vincular la doctrina inmaterialista berkeleyana con alguna otra doctrina precedente comience por dejar establecido que:

"Si el inmaterialismo de Berkeley tiene otra fuente aparte de su propio genio no hay, pienso, ninguna evidencia clara de cuál sea esa fuente. Hay, no obstante, abundante evidencia de que en la argumentación que apoya el inmaterialismo, en su exposición y en su desarrollo, Berkeley debe mucho al idealismo cartesiano y, más especialmente, a la "Recherche" de Malebranche.

El inmaterialismo, tal como se expone en los "Principios", es algo nuevo. Es invención de Berkeley. Es él "el fundador de la secta llamada los inmaterialistas". (según expresión de J. Swift) Y no es verosímil que ningún estudio de sus fuentes perturbe su demanda de este título." ^{<4>}

Pues bien: ¿en qué consiste esto del inmaterialismo berkeleyano de cuya presencia nuclear está tan seguro todo el mundo? En última instancia es ello, precisamente, lo que se quiere averiguar esta tesis y a toda ella habremos de remitirnos para responder cabalmente. En primera instancia, sin embargo, podemos adelantar que el inmaterialismo berkeleyano es el núcleo intelectual del sistema filosófico de George Berkeley, sistema del que cabe hacer el siguiente inventario:

"(a) la existencia de la cualidades corpóreas o cosas consiste en ser percibidas; son esencialmente relativas a la mente y, por lo tanto, son completa y exclusivamente su ser percibidas. No puede haber

abstracciones en el pensamiento (ni nada que les corresponda en la realidad) de tales cualidades o cosas, excepto de aquellas que no dependen de la sensibilidad y están fuera de la imposibilidad lógica. [en el parágrafo 335 de "Siris" Berkeley se refiere a tales objetos con la curiosa denominación de "entidades nocionales" (W. V. 153)] Consiguientemente no puede haber un espacio absoluto (fijo e independiente de cualquier mente), ni movimiento, ni magnitud, ni figura, ni sistema material alguno. Los "mínima visibilia" no son puntos matemáticos, y el número no es un dato sensible. (b) Cuerpos y mentes son radicalmente distintos. Considerados como objetos, aquellos se denominan "ideas" y estas "nociones". (c) El cuerpo es inerte. De aquí que la física no trate de conexiones causales sino, solamente, de uniformidades dadas y, por ello, el valor de la física es [puramente] práctico. (d) Los únicos agentes son los incorpóreos. El orden de la naturaleza indica que procede de una mente. Dios no es una remota causa inicial de los eventos naturales sino su causa constante, que se vale libremente de instrumentos (los cuales las mentes finitas utilizan obligatoriamente [causas instrumentales]) en tanto que "necesarios para ayudar, no al gobernante, sino a los gobernados". La naturaleza es un lenguaje mediante el cual, y por una conexión regular entre signos y significados, Dios se comunica con nosotros.

Tales proposiciones, tomadas conjuntamente, constituyen la filosofía berkeleyana, la misma de principio a fin^{<5>}."

Ahora bien; si todo ello es cierto, no lo es menos que en el transcurso de los avatares propios de la complicada difusión y defensa de este núcleo conceptual, del que hablamos, se enarboló en algún momento como estandarte uno que ha llegado, con el

correr del tiempo, a serlo por excelencia y que es, indiscutiblemente, el "esse est percipi aut percipere". Pocos personajes están en situación de haber podido ingresar en la historia del pensamiento llevando de la mano una fórmula tan breve y contundente. Pero es el caso que la historia no ha querido, de hecho, respetar siquiera la literalidad de tan exiguo mensaje y ha consagrado por su cuenta y riesgo esa otra versión mutilada de "esse est percipi" que, desde entonces, circula por el mundo. Sobre esta sorprendente tacañería habremos de meditar despacio más adelante. Nos basta constatar aquí que nuestro autor ni escribió jamás dicha fórmula como tal, aunque sí bastantes otras que se le parecen, ni, con toda seguridad, la habría suscrito. La aceptación general de esta pequeña proposición apócrifa debe ponernos, pues, sobre aviso acerca de la engañosa simplicidad de la fórmula original. Es muy de notar, también, que ni siquiera la propia formulación completa: "esse est percipi aut percipere", es, de suyo, rigurosamente exacta, y en lo tocante a esta cuestión todo matiz es apreciable.

Por lo pronto no aparece formulada esta expresión, como tal, en los **Ppos** sino en los **Ph.C**; en segundo lugar, su texto literal es el siguiente:

"Existence is percipi or percipere /\. the horse is in the stable, the Books are in the study as before." Que se complementa de inmediato con la siguiente adición significada mediante el trazo "^{<6>}/" : "^{<6>} /\ or velle i:e agere".

De manera que tenemos que "Esse est percipi or percipere or velle i:e. agere", esto es, existir consiste en actuar o en ser percibido. Un sentido instrumental de apuntar a las cosas mismas, la necesidad de involucrar otras definiciones metafísicas en el desarrollo de su contenido, así como la pertinencia de traducir todos los "esse" berkeleyanos más bien por "existencia"

que por "ser" son aspectos nada desdeñables de la formulación genuina que se desprenden inmediatamente de la misma y que se olvidan con demasiada frecuencia.

Abonan, sin embargo, la asimilación de ambas expresiones una serie de razones sistemáticas e históricas en las que nos detendremos más adelante y de entre las cuales es preciso, no obstante, entresacar aquí una bien concreta. En el contexto argumental de los **Ppos**, obra emblemática de nuestro autor cuyo carácter determina, acaso en demasía, el acceso a su pensamiento, la fórmula "esse est percipi aut percipere" tiene la desafortunada virtud de confundir dos ámbitos del discurso netamente diferentes: el del inmaterialismo propiamente dicho y aquél otro, estrictamente gnoseológico, que es el de su peculiar fenomenismo. Y así, ha venido a hacerse común, en la interpretación de la doctrina berkeleyana, el que este aspecto parcial del fenomenismo prime como esencial sobre cualquier otro ;con lo que se explica que el "esse est percipi aut percipere" haya quedado reducido a su primera mitad.

Además de alterar gravemente el sentido de la argumentación, este planteamiento echa en olvido todos aquellos elementos que hacen del de Berkeley un fenomenismo harto singular. Nacen de aquí toda una serie de interpretaciones que se afanan por analizar sistemáticamente ese "esse est percipi" como si se tratase se un argumento gnoseológico de validez universal encaminado a probar de un modo absoluto el inexorable fenomenismo en el que se ve prisionero el conocimiento humano. Poco importa que las expresiones fenomenistas contenidas efectivamente en la obra de nuestro obispo suelen ser todas una maraña de cabos sueltos y que a su vista surjan inmediatamente múltiples cuestiones que denuncian un talante netamente coyuntural. A pesar de todo, el más ilustre y numeroso inventario de críticos del inmaterialismo berkeleyano hay que apiñarlo tras el asentamiento absoluto y contundente de un "esse est percipi" fantasmagórico que acaba por ser, a menudo, el

fantasma personal de cada uno de ellos. Aquí hallaremos, entre otros, a Reid, a Hume, a Beattie, a Kant, a Wolff, a Mill, a Herder, a Schopenhauer, a Husserl, a Ortega, a Moore, a Russell, por citar algunos de esos nombres con sonoridad ya propia en la historia de la filosofía^{<7>}.

Qué duda cabe de que esta formidable y reiterada malinterpretación del pensamiento berkeleyano constituye en sí misma un dato exegético de primera magnitud y debe ser explorada con mayor detenimiento, a ello consagramos el capítulo noveno de este estudio. Sea como fuere, sin embargo, no es temerario afirmar, a estas alturas, que semejante planteamiento, pudiendo ser, como ha sido, sumamente fructífero para explorar, en su refutación o defensa, múltiples aspectos del conocimiento humano, no puede aportar, empero, nada fundamental ni al conocimiento ni a la crítica de la doctrina de Berkeley^{<8>}. Antes bien, mirados desde la debida distancia, nos ofrecen un espectáculo exegético cuando menos sorprendente: el de dar por debidamente analizado el inmaterialismo berkeleyano sin haber tenido que decir ni media palabra acerca de la materia. Bien es verdad que semejante abuso puede haber encontrado algún apoyo en la pretensión de aprioricidad que el propio Berkeley se encarga de resaltar en más de una ocasión. Vamos a estudiar en su momento el objeto y sentido propios de este "a priori".

Frente a esta corriente de interpretación se sitúa aquella otra que, de un modo más o menos explícito, asume la preminencia del inmaterialismo berkeleyano sobre el fenomenismo e intenta encontrar el sentido de este último partiendo, precisamente, de aquél. Leibniz, W. James, Bergson, son los nombres más prominentes de una exigua lista en la que debe descacarse la labor realizada en nuestros días por autores como C.M. Turbayne, M.R. Ayers y G. Brykman. Ello hace del trabajo de interpretación berkeleyana algo extremadamente más laborioso y, desde luego, menos contundente. El análisis sistemático

mediante categorías ajenas debe supeditarse ahora a un paciente trabajo de asimilación e interpretación histórica que no deja de encerrar parajes sombríos. Hace su aparición el matiz, el margen de probabilidad, y, sobre todo, la necesidad de un esfuerzo de comprensión global y polifacético en el que la cosmología no puede renunciar a desempeñar un papel parejo al de la gnoseología misma; y en el preciso vértice en el que ambas se atraviesan y confunden, sellando definitivamente su nexo, hallamos la materia. El inmaterialismo, en suma, se hace historia y, con ello, se "materializa". No quiere decirse que el innegable fenomenismo berkeleyano venga ahora a declararse anecdótico. Estrictamente situado en su ámbito, que es el de la sensibilidad, continua oficiando como "ratio cognoscendi" fundamental del inmaterialismo propiamente dicho. Pero solamente desde éste es posible emprender un análisis de aquél con garantías. Análisis que habrá de interpretar al fenomenismo berkeleyano antes que edificarse sobre él.

II. El origen argumental de los Ppos.

Hasta el presente momento, sin embargo, no hemos hecho sino enunciar una grave alternativa y pronunciarnos personalmente a favor de uno de sus términos a cuenta de una justificación que está por venir. No se puede demorar esta justificación por más tiempo y es preciso que acudamos ya a su defensa. Que la crítica gnoseológica berkeleyana desborda el mero ámbito del "esse es percipi" como formulación estrictamente fenomenista quedará, a nuestro entender, suficientemente certificado si nos atenemos escrupulosamente a la obra de nuestro autor y tenemos presentes los siguientes datos que de ella se desprenden.

En primer lugar es preciso tener bien presente la explícita y reiterada restricción berkeleyana de la intención y contenido del "esse est percipi" a un aspecto parcial, no solamente de su doctrina, en general, sino de su gnoseología, en particular. En efecto, el "esse est percipi" no juega un papel esencial en la argumentación de todas las obras berkeleyanas. Si dejamos aparte las variadas y dispares referencias de los "P.C", sólo en los "Principios" desempeña, en rigor, dicho papel. Sólo en ellos aparece formulado con términos semejantes y jamás, según se ha dicho, sólo con ellos, dado que su uso restrictivo se remarca cada vez que hace acto de presencia; lo que queda bien patente desde su primera aparición y en todas las consecutivas:

" Pienso que podrá lograrse un conocimiento intuitivo de esto por cualquiera que considere lo que significa el término "existir" cuando se aplica a las cosas sensibles. Digo que la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo, y la palpo; y si estuviera fuera de mi despacho, diría que existe, queriendo dar a entender con ello que, si estuviese en el despacho, podría percibirla o que algún otro espíritu la percibe actualmente. Había un olor, esto es, se olía; había un sonido, es decir, se oía; un color o una figura, y se percibía por la vista o el tacto. Esto es todo lo que puedo entender por estas y otras expresiones semejantes. Porque respecto a lo que se dice de la existencia absoluta de cosas no pensantes sin ninguna relación con su ser percibidas, parece totalmente ininteligible. Su "esse" es "percipi", y no es posible que tengan existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben ^{<9>} ."

Es preciso meditar bien despacio sobre estas célebres palabras que tocan, ciertamente, la fibra central del pensamiento berkeleyano. Denuncian netamente, para empezar, los dos abusos más corrientes en su trato: la omisión del "sensibles" de la tercera línea y la del "o que algún otro espíritu la percibe actualmente" de la séptima. Si un error de edición los hubiera suprimido, los hipotéticos comentarios a este texto que efectuaran Un Reid, un Kant, un Husserl o un Ortega habrían permanecido, según parece, inmutables. Pero no es esto lo que interesa ahora. Más bien nos interesa condensar la esencia de su argumento, la cual es, a nuestro juicio, la siguiente: hay una cierta forma de ser a que se le atribuye una "existencia absoluta" siendo así que tal atribución se revela ininteligible ya, incluso, de una manera intuitiva "a priori" para cualquiera que considere el significado que otorgamos a la existencia cuando la referimos a dicha forma de ser.

La restricción del argumento al ámbito de un cierto tipo de objetos, los sensibles, delimitado con anterioridad e independencia respecto de aquél; el protagonismo absoluto del "esse" mucho antes que del "percipi", acerca del cual no hallaremos ni una sola reflexión explícita y completa en toda la obra de Berkeley, como se ha denunciado más de una vez; así como la capitalidad metodológica de un análisis significativo, el del término "existir", son las consecuencias más notables que una lectura sosegada y libre de prejuicios de este fragmento impone sin sombra de duda ^{<10>}. Claro está que, aun así, quedan pocas cosas claras. Justamente era la necesidad de un detenido y complejo análisis aclaratorio la única claridad que aquí se venía persiguiendo.

Quisiéramos hacer notar aquí, igualmente, por un prurito de exhaustividad, que, aunque en el **Siris** vuelva a hacerse referencia a dicho principio, ni su nueva formulación: " los fenómenos naturales sólo son apariencias en el alma o mente", ni el papel que desempeña el argumento de la obra, tienen parangón

con los de los **Ppos**^{<11>}. Fuera de estos, por lo tanto, el "esse est percipi" solo va a volver a tener un lugar argumentalmente destacado en los **Diál** y sobre ellos quisiéramos denenernos ahora un poco.

No es de extrañar, en efecto, una repetición de temas en los **Diál** y en la primera parte de los **Ppos.**, - parágrafos 1-84 - habida cuenta de que el objetivo de aquellos es precisamente esclarecer y divulgar los aspectos esenciales de éstos cuya incomprensión, por parte del público, había desbordado las previsiones, ciertamente un tanto ingenuas, de nuestro autor. Justamente por ello sí cabe decir aquí que en los **Diál**, o cuando menos, en su primera parte, cobra el "esse est percipi" un papel protagonista. Pero así como en el **Siris** y en el conjunto de la obra de Berkeley era la visión en perspectiva la que apartaba a dicho principio del papel que tradicionalmente se le ha querido asignar, ocurre ahora exactamente lo mismo, solo que por proximidad y desmenuzamiento.

En efecto, la conciencia de su mala interpretación en los **Ppos** hace que el "esse est percipi" se aparte ahora de cualquier función fundamental en el discurso, tomado aquí fundamental en el sentido más propio de fundamento, y pase de ser principio, aunque parcial, de la argumentación a ser, más bien, el problema mismo cuya resolución se persigue como objetivo final^{<12>}. Sólo una vez aparece formulado en los contundentes términos que lo harán célebre^{<13>} y siempre lo va a hacer no ya acompañado, como en los **Ppos**, sino completamente "arropado" hasta el hastío por las matizaciones y supuestos con las que, en vano, quiso rebajar desde su nacimiento la fuerza de una expresión que se podía ir, y que se fue, de las manos, a la precisión de su contenido, que es como decir rebajar el papel de un "fenomenismo" que había desbordado su papel. No es exagerado afirmar que el principal afán de los **Dial** es el de preservar la doctrina expuesta en los **Ppos** de la acusación de fenomenismo. Es, ciertamente, esta interpretación de la doctrina berkeleyana por parte de Hylas, y

su refutación a cargo de Filonús, la que pone en marcha el argumento de toda la obra y a la que se vuelve en ella de un modo recurrente. No podemos olvidar cual es el origen último de toda la conversación entre ambos personajes:

"F- Despacio, mi buen Hylas, ¿Qué pasaría si se probara que tú, que sostienes que la hay [la material], fueras por esta opinión un mayor escéptico, y que mantienes más paradojas y puntos repugnantes al sentido común que yo, que creo que no hay tal cosa?

H-Podrías persuadirme antes de que la parte es mayor que el todo que, para evitar el absurdo y el escepticismo, obligarme a abandonar mi opinión en este punto.

F-Bien, pues, ¿estás dispuesto a admitir como verdadera aquella opinión tras cuyo examen aparezca más acorde con el sentido común y alejada del escepticismo?

H-De todo corazón.(...)"

Si acaso la vinculación entre este escepticismo y el fenomenismo del que hablamos no quedase clara, el envite de Filonús se precisa, a continuación, en los siguientes términos:

"F-(...) ¿ Que piensas tú de desconfiar de los sentidos, o negar la existencia real de las cosas sensibles o pretender que no se sabe nada acerca de ellas? ¿No es eso suficiente para llamar escéptico a un hombre?

Vamos a examinar, pues, quién de nosotros es el que niega la realidad de las cosas sensibles o profesa la

mayor ignorancia acerca de ellas, puesto que, si te he entendido bien, ese deberá ser considerado como el mayor escéptico.

H-Ese es mi deseo^{<14>}."

Hasta qué punto la literalidad del mensaje berkeleyano impone semejante interpretación del sentido general de la obra así como del papel en ella desempeñado por el "esse est percipi" queda suficientemente corroborado por la declaración de principios que inaugura, prácticamente, el tercer y decisivo diálogo y que constituye, por muchos conceptos, uno de los pasajes culminantes de los **Dial** :

"Te aseguro, Hylas, que no pretendo forjar ninguna hipótesis en absoluto. Soy un sujeto vulgar, tan simple como para creer en mis sentidos y dejar las cosas tal como me las encuentro. A decir verdad, mi opinión es que las cosas reales son exactamente las mismas cosas que veo y que palpo, y que percibo por mis sentidos. Esas las conozco y, hallando que responden a todas las necesidades y objetivos de la vida, no tengo ninguna razón para afanarme por otros seres desconocidos.. Un pedazo de pan sensible, por ejemplo, le sentaría mejor a mi estómago que diez mil pedazos de ese otro pan real, ininteligible e insensible del que me hablas. Es, asimismo, mi opinión, que los colores y otras cualidades sensibles están en los objetos. Nunca en la vida podré dejar de pensar que la nieve es blanca y el fuego caliente. Tú que entiendes, realmente, por nieve y fuego ciertas sustancias externas no percibidas ni percipientes tienes derecho a negar que la blancura o el calor sean afecciones inherentes a ellos. Pero yo, que entiendo por

esas palabras las cosas que veo y palpo, tengo que pensar como la gente corriente. Y como no soy escéptico acerca de la naturaleza de las cosas tampoco lo soy respecto a su existencia. Que una cosa pueda ser realmente percibida por mis sentidos y que, al mismo tiempo, no exista realmente es, sencillamente, para mí, una contradicción desde el momento en que no puedo separar ni abstraer, siquiera en el pensamiento, la existencia de una cosa sensible de su ser percibida. La madera, las piedras, el fuego, el agua, la carne, el hierro y cosas semejantes, que nombro y de las que hablo, son cosas que conozco. Y no las habría conocido si no las hubiera percibido por mis sentidos; y las cosas que se perciben por los sentidos son percibidas inmediatamente, y las cosas que se perciben inmediatamente son las ideas, y las ideas no pueden existir sin una mente: por eso su existencia consiste en ser percibidas y, por eso, cuando son efectivamente percibidas no puede haber duda de su existencia. Así que ¿fuera todo ese escepticismo y todas esas dudas filosóficas ridículas!. ¿Qué broma es esa de que un filósofo cuestione la existencia de las cosas sensibles hasta que se le haya probado por la veracidad de Dios, o de pretender que nuestro conocimiento en este punto se queda corto en intuición o demostración? Igual podría dudar yo de mi propio ser que del ser de las cosas que veo y siento ^{<15>}."

De tal manera que, si ya en los **Ppos** se hacia patente lo limitado del talante del fenomenismo del "esse est percipi", viene a confirmarse ahora plenamente en los **Dials**, el carácter no ya tan sólo parcial sino incluso hipotético del mismo. En efecto, así pretende argumentar Hylas en un momento del primer diálogo cuando se ve obligado a declarar que no hay calor en el fuego, etc:

"H.- Un momento, Filonús, ahora veo qué es lo que me ha tenido confundido todo este tiempo. Tú me has preguntado si el calor y el frío, la dulzura y el amargor no eran sino especies particulares de placer y dolor a lo que respondí sencillamente que sí. Mientras que debería haber distinguido lo siguiente: aquellas cualidades, en tanto que percibidas por nosotros, son placeres o dolores, pero no en tanto que existen en los objetos exteriores. No tenemos que concluir necesariamente, por lo tanto, que no hay calor en el fuego o dulzura en el azúcar, sino, tan sólo, que el calor o la dulzura, en tanto que percibidos por nosotros, no están en el fuego o el azúcar. ¿Qué me dices a esto?."

La respuesta de Berkeley a esta salida gnoseológica de Hylas, que es también, no lo olvidemos, el propio Berkeley, no dejará de sorprender a muchos:

"Filonús- Te digo que esa no es la cuestión. Nuestro discurso se ha referido siempre a cosas sensibles, la cuales tú definiste como cosas que percibimos inmediatamente por los sentidos. Por lo tanto, de cualesquiera otras cualidades de las que me hables ahora, distintas de aquellas, yo no sé nada ni pertenecen al asunto que aquí se discute. Puedes pretender, desde luego, haber descubierto ciertas cualidades que no percibes y afirmar que esas cualidades insensibles existen en el fuego y en el azúcar. Pero no acierto a ver qué uso se pueda hacer de ello en el asunto que ahora te ocupa. Así que dime de una vez si reconoces que el calor y el frío, la dulzura y el amargor - entendiendo por tales las cualidades que se perciben por los

sentidos- no existen fuera de la mente<16>."

Nótese, pues, que, pese a todas las apariencias, el "esse est percipi", no desempeñaría un papel fundamental en la previsible crítica que Berkeley hiciera de una noción tal como, por ejemplo, la extensión inteligible de Malebranche. Sencillamente "no es esa la cuestión". La lectura minuciosa de nuestro "esse est percipi" en la pluma de Berkeley arroja por tanto una única interpretación fiable: hay una clase de objetos, los datos sensibles, para los cuales es ininteligible la atribución de una "existencia absoluta". Sencilla en sus términos y enrevesada en sus supuestos, decepcionante, sin duda, para quien ya tuviera preparadas atinadas disquisiciones sobre la naturaleza de los actos de conciencia y sus objetos, a cuyo atino, además, acaso haya contribuido más decisivamente el fenomenismo del "pseudo-Berkeley", que no el auténtico "pseudofenomenismo" del Berkeley real, tal es la conclusión que se impone y sobre ella hemos de volver ahora mismo. No puede extrañarnos, así, que la lectura definitiva y coherente del conjunto de las tesis capitales defendidas por nuestro autor imposibilite de raíz cualquier esfuerzo por insertar su doctrina en alguno de los paradigmas fenomenistas que recoge el pensamiento occidental.

III. El pseudofenomenismo berkeleyano.

En efecto, es preciso dejar sentado aquí que no hay nada más alejado del pensamiento berkeleyano que cualquiera de las tres tesis siguientes. La tesis de que "realmente no hay más que fenómenos", propia del denominado fenomenismo ontológico, pues para Berkeley hay realmente cosas sensibles y, por supuesto,

sustancias pensantes^{<17>}. O bien la tesis de que "de la realidad sólo conocemos fenómenos", que define el fenomenismo gnoseológico, pues conocemos directamente, por intuición, las cosas sensibles tal como son en sí, e indirecta, pero realmente, las sustancias^{<18>}. O bien la tesis de que "no es necesario mantener ni que hay ni que no hay realidades en sí subyacentes a los fenómenos, y no es necesario, tampoco, mantener que hay solamente fenómenos" sino más bien, exclusivamente, "la posibilidad de una reconstrucción lógica a partir de fenómenos o experiencias sensibles" propia del fenomenismo epistemológico, también denominado, a menudo, "fenomenalismo"^{<19>}. Respecto a esta última, habría que recordar que, para Berkeley, es absolutamente necesario mantener que hay realidades subyacentes a los fenómenos.

En estas tres definiciones se recogen, a nuestro juicio, todos los usos del término "fenomenismo" que puedan utilizarse con propiedad filosófica reconocida. Es evidente que ninguno de los tres es compatible con el pensamiento berkeleyano. Frente a ellos nos encontramos un inmaterialismo que nos habla del mundo como tal y que persigue finalmente la realidad en sí, como no podía ser menos en un autor que resume en estos términos el sentido de todo su discurso:

" (...) Y concluyo de aquí, no que no tengan existencia real alguna, sino que, viendo que no dependen de mi pensamiento y que tienen una existencia distinta del ser percibidas por mí, "tiene que haber alguna otra mente en la cual existan". Por lo tanto, tan cierto como que el mundo sensible existe realmente es el que hay un espíritu omnipresente e infinito que lo contiene y sustenta.

H- ¡Qué! Pero si eso no es más que lo que sostenemos yo y todos los cristianos, e incluso, también, todos los demás que creen que hay un Dios y que conoce y comprende

todas las cosas.

F- Sí señor, pero aquí está la diferencia. Los hombres creen habitualmente que todas las cosas son conocidas o percibidas por Dios porque creen en la existencia de Dios; mientras que yo, por el contrario, concluyo inmediata y necesariamente la existencia de Dios porque todas las cosas sensibles tienen que ser percibidas por él ^{<20>}."

Todo intento de interpretación de la doctrina berkeleyana acerca de los fenómenos sensibles en términos rigurosamente fenomenistas no será, por lo tanto, sólo vano, sino ^{<21>} habrá de constituir una fuente de permanente confusión .

La constatación de que el auténtico protagonista del mensaje berkeleyano es mucho antes el "esse" que el "percipi" y, consiguientemente, de que hay todo un auténtico análisis existencial fundamentando su inmaterialismo, nos sitúa ahora en camino de otro hallazgo cuando menos sorprendente: a saber, que el origen argumental del discurso desarrollado por Berkeley en sus **Ppos** hemos de situarlo más bien a la altura del parágrafo 89 que en el parágrafo primero. La propuesta de esta ubicación requiere, como es obvio, una justificación más detallada que nos proponemos ofrecer seguidamente. Antes de proseguir con ella, debemos consignar, desde aquí, el carácter provisional de esta ubicación y del razonamiento que la justifica, en virtud de nuestro compromiso de no aventurarnos por ahora definitivamente en el terreno de la interpretación. La resolución final de este episodio, por lo tanto, la debemos remitir a la cuarta parte de nuestro trabajo. Es lícito, sin embargo, plantearla ahora en estos términos que se adecúan a nuestro propósito inicial de ceñirnos expresamente a la naturaleza de la argumentación berkeleyana aunque ello signifique suscitar interrogantes. Queremos advertir, igualmente, que no es tanto ni precisamente el parágrafo 89 de los **Ppos** cuanto su contenido, al que queremos

referir nuestra propuesta. Este contenido, empero, no se encuentra solamente en él aunque nos ha parecido que en él es donde se desarrolla con mayor extensión y claridad.

Como ya advirtiera con acierto el profesor Wild hace más de medio siglo, la tarea de determinar cual sea el principio del sistema filosófico berkeleyano, ese primer paso incontestable de su argumentación inmaterialista, parece revestir una inusitada complejidad ^{<22>}. Hay una problematicidad intrínseca en la ordenación argumental del discurso berkeleyano que se concreta, de un modo especial, en la determinación de su origen. Más recientemente la profesora Bryckman se ha referido al fundamento de semejante situación en estos términos que es forzoso suscribir:

"La dificultad de asignar aun comienzo a la filosofía de este último (de Berkeley) no puede imputarse a una falta de sistematicidad. Es más bien el carácter polimorfo de la empresa, a la vez polémica y apologética; son, sobre todo, la resolución táctica de no decirlo todo, que se manifiesta en el cuaderno "A" [Ph.C. 185, 209, 397, 757, 801, 807, 848, 858-59, 871], y el intento consiguiente de presentar la doctrina bajo diferentes perspectivas, los que determinan la dificultad de asir el "comienzo" , ^{<23>} tomado en el sentido de fundamento, del inmaterialismo ."

Y añade, poco después: "Nos enfrentamos aquí, por lo tanto, a un problema constante en lo concerniente a la lectura de Berkeley: el de la distinción entre lo que es táctica pedagógica y lo que es dependencia lógica de los elementos del discurso ^{<24>} ."

En lo que concierne a nuestro argumento podemos circunscribir, por ahora, la complejidad general de esta situación al asunto, más preciso, del aparentemente inalcanzable comienzo argumental de los Ppos. Tan sorprendente condición viene

a incorporarse en esta obra, ya definitivamente, en su primer párrafo y su justamente célebre ambigüedad.

" Es evidente para cualquiera que dirija su atención hacia los objetos del conocimiento humano que estos son, o ideas actualmente impresas en los sentidos, u "otros" que se perciben atendiendo a las pasiones y operaciones de la mente, o, por último, ideas formadas con ayuda de la memoria y de la imaginación, bien sea componiendo, dividiendo o simplemente representándose las percibidas originariamente de las maneras antes dichas."

Acerca de la problemática traducción de ese "otros" entrecomillado por nosotros, y que podría traducirse igualmente por "otras", dada la ambigüedad de la expresión original y el comienzo del párrafo siguiente ~"Pero además de toda esta interminable variedad de ideas u objetos de conocimiento"- puede verse la larga y completa anotación a pie de página de la profesora Cogolludo en su traducción de los **Ppos** que utilizamos aquí ^{<25>}. Parece, en efecto, razonable, por las razones que allí se señalan, utilizar en este caso el masculino y por ello se decanta la mayor parte de la crítica. El problema que se quiere denunciar aquí, sin embargo, apunta mucho más lejos que a la pura cuestión de si, en un momento dado, a Berkeley se le escapa o no el término "ideas" para designar cualquier objeto de conocimiento. Sea cual fuere la resolución de este fenomenal lapsus inaugural, su mera presencia en un autor del talante del nuestro, constituye un dato por sí misma y denuncia otro de mucha mayor envergadura, de cuya presencia habremos de tener repetida constancia a lo largo de nuestro estudio. A saber: la insalvable dificultad que encierra la tarea de sistematizar y comprender la totalidad del pensamiento de G. Berkeley partiendo, de un análisis de los contenidos de conciencia de acuerdo con el planteamiento cartesiano. En rigor, el texto de los **Ppos** nos presenta un panorama bien distinto tras de una lectura completa y libre de prejuicio alguno, tal y como su autor nos la reclama.

En efecto, si, como se ha pretendido mostrar, el razonamiento berkeleyano en esta obra arranca de un análisis existencial, como el que se ejemplifica en el párrafo tercero y se explicita en el 89, la cuestión reside ahora en saber hasta qué punto dicho análisis es feudatario del contenido de los otros dos puntos en litigio ^{<26>}. Esto es, del contenido de la "Introducción" o del contenido del párrafo primero ^{<27>}. Los supuestos metodológicos y ontológicos con los que se afronta en los **Ppos** el análisis del significado del término "existencia" descartan claramente cualquiera de estas dos posibilidades. Ni el análisis existencial de los objetos sensibles, que se efectúa en el párrafo tercero, como presupuesto básico para el establecimiento de que "su esse est percipi"; ni la explicitación de que "la existencia de una idea consiste en su ser percibida", que concluye el párrafo segundo - "Pienso que podrá lograrse un conocimiento intuitivo de esto por cualquiera que considere lo que signifique el término existir cuando se aplica a las cosas sensibles -, mantienen un vínculo lógico directo con el contenido de la "Introducción" o del párrafo primero ^{<28>}.

Por el contrario, es notoria su conexión argumental con un análisis ontológico general de la "coseidad", previo y, sobre todo, ajeno a cualquier cuestionamiento de su objetividad o existencia, al modo cartesiano; así como, también, de la distinción entre una "res cōgitans" y otra "extensa". Ese tipo de análisis, cuyo planteamiento diverge, pues, fundamentalmente del planteamiento cartesiano o lockeano de la objetividad de nuestro conocimiento, es el que no debemos perder de vista a partir de ahora, el que parece suscitar el malentendido que nos ocupa y el que se expresa, en suma, no exclusivamente, pero sí principalmente, en el párrafo 89 de la obra.

"Nada parece de mayor importancia con vistas a erigir un sistema sólido de conocimiento genuino y real, capaz de resistir los ataques del escepticismo, que

empezar por establecer una clara explicación de lo que se entiende por "cosa", "realidad" y "existencia" ; pues en vano discutiremos sobre la existencia real de las cosas o pretenderemos obtener algún conocimiento de ellas mientras no hayamos determinado el significado de esas palabras. "Cosa" o "ser" es el término más general de todos: incluye en sí dos especies totalmente distintas y heterogéneas y que no tienen nada en común excepto el nombre, a saber, "espíritus" e "ideas". Los primeros son sustancias activas e indivisibles; las segundas son seres inertes, fluctuantes, dependientes, que no subsisten en sí mismas, sino que están sustentadas por o existen en las mentes o sustancias espirituales ^{<29>}."

Nos enfrentamos de este modo por primera vez al espinoso tema de los "tres principios" de los **Ppos** que determinará el sentido ulterior de toda nuestra interpretación de la doctrina berkeleyana. Dejando aparte, por ahora, la posibilidad de que el origen argumental definitivo del inmaterialismo, como doctrina, pudiera no estar explícito en esta obra, cabe, en efecto, ensayar la reconstrucción argumetal de los **Ppos** partiendo de tres episodios diferentes de su contenido: la crítica antiabstraccionista que constituye la "Introducción", el polémico parágrafo primero, y, finalmente, el contenido ontológico que aquí ubicamos en su aparición más clara en el parágrafo 89 y cuya preminencia se defiende. El fundamento de esta propuesta es doble, en relación a su prioridad metodológica y argumental sobre la otras dos opciones y, de manera especial ahora, respecto de la segunda.

Acerca del especial estatuto de la "Introducción", al que se dedicará mayor atención en su momento, nos limitaremos ahora a consignar la opinión más común entre la crítica especializada, particularmente entre aquella que no se ha aproximado a la obra de Berkeley desde paradigmas previos, según la cual: "Si la introducción no se hubiera escrito nunca, la doctrina fundamental

de la obra no sería afectada^{<30>}. En cualquier caso el asunto de las relaciones entre la introducción y el resto de la obra, reviste connotaciones que nos alejan, por ahora, de nuestro objeto. Esta breve, tajante y sincera declaración de nuestro obispo a uno de sus más destacados "corresponsales" filosóficos deberá bastarnos para salvar este escollo de momento.

"Imagino, sin embargo, que cualquier doctrina que contradiga la opinión común y tradicional necesita ser presentada al mundo con gran cuidado. Por esta razón he omitido toda noción a la inexistencia de la materia en el título, dedicatoria, prefacio e introducción; de manera que la idea pudiera pasar desapercibida para aquel lector que, posiblemente, nunca habría tomado contacto con una obra que él supiera que contenía tales paradojas^{<31>}."

Caso distinto es el del mencionado párrafo primero. Se diría leyendolo, de entrada, que nos encontramos ante la piedra angular del razonamiento inmaterialista, origen y fundamento de la distinción capital entre ideas y nociones. De hecho, el inicio del párrafo 85 de la obra, donde tracionalmente se traza el ecuador de la misma, afirma inaugurar un apartado de "consecuencias" y el del 86 parece sugerirlo abiertamente:

"De los principios que hemos establecido se deduce que el conocimiento humano puede naturalmente reducirse a dos clases: el de las "ideas" y el de los 'espíritus'^{<32>}."

La referencia al párrafo primero parece clara. Ahora bien, ¿contiene realmente este párrafo un argumento que permita establecer en el siguiente que el "esse" de los objetos sensibles es "percipi"? Creemos que no hay ni puede haber tal cosa si atendemos estrictamente al contenido de dicho párrafo. En efecto, a la luz de su argumentación lógica, salta a la vista que Berkeley no pretende derivar en este momento la distinción, las

propiedades y el estatuto metafísicos de los objetos de conocimiento propiamente dichos, a saber, "objetos sensibles" y "espíritus", pártiendo del análisis de los mismos como datos de conciencia, esto es, desde una descripción "a priori" del contenido de una "idea" y de una "noción".

IV. Una primera hipótesis de trabajo.

En efecto, Berkeley no dice nunca nada parecido a: "es evidente que tenemos ideas y nociones y que a tales contenidos de conciencia deben corresponder sendos objetos reales que son las cosas sensibles y los espíritus". A decir verdad en ningún momento a lo largo de toda la obra aparece el más mínimo indicio que pueda apuntar en tal sentido. Por el contrario, el proceso parece ser exactamente el inverso: dados estos dos tipos de objetos a ellos deben corresponder sendos contenidos de conciencia tales como las ideas y las nociones. En rigor, lo único que nos dice Berkeley de los objetos de conciencia en el párrafo primero es que son efectivamente objetos de conciencia, es decir, propone como evidente es su captación objetiva.

Fijémonos bien, de nuevo, en la peculiar expresión y ambigüedad de sus palabras: los "objetos del conocimiento humano" son, "o ideas actualmente impresas en los sentidos" u "otros" que se perciben mediante operaciones mentales, o ideas construidas por nosotros. Hora bien ¿cuales son estos otros objetos? Tradicionalmente se ha interpretado esta pregunta en el sentido de resolver si estos otros objetos son también ideas o son "nociones". Por nuestra parte, pensamos que este planteamiento es erróneo y que estos otros objetos de los que Berkeley habla aquí no son ni ideas ni nociones sino, sencillamente, sustancias;

esto es, Dios, nuestra alma, y los demás espíritus. O, dicho de otra manera, aquello a lo que Berkeley alude aquí es, ni más ni menos, que lo que se explicita en el parágrafo segundo siguiendo un orden mucho más obvio y natural de lo que nos empeñamos en asignarle.

Esos "objetos" de los que comienza a hablarnos Berkeley, pues, en su parágrafo primero, y en esto reside lo esencial de nuestra hipótesis, no son contenidos de actos intencionales sino, sencillamente, "cosas". Cosas acerca de las las cuales un uso premeditadamente ambiguo del término "objeto", quiere evitar, de momento, cualquier polémica hasta haber introducido en ella nuevos elementos discursivos que palién una desventaja inicial de nuestro obispo: la de tener que operar en el ámbito categorial del adversario.

Ello reviste una importancia singular porque, si bien es cierto que de estas sustancias, Berkeley afirma que no tenemos ideas sino nociones, así como también, que son nociones lo que tenemos de nuestras pasiones y operaciones mentales; lo que supone nuestra propuesta es, básicamente, que Berkeley no esta ofreciendo aquí principalmente un catálogo de contenidos de conciencia - y, por tanto, un tratamiento ámbiguo nuestras pasiones y operaciones como nociones -, sino un catálogo de las "cosas" reales que pueblan el universo. Las ideas son las primeras cosas reales, esto es, los objetos sensibles: el amarillo de la manzana, su dulzura, etc. Las sustancias, son las segundas - cautelarmente se conforma Berkeley por aludir a nuestra propia alma tan sólo, de momento -, y nuestras creaciones mentales, el tecer tipo de cosas. Es en la presencia de estas últimas, y no en la ausencia de las nociones, donde se cifra el misterio de este párrafo. Misterio relativo, pues Berkeley se olvida inmediatamente de ellas hasta que pueda tratar, más adelante, de la condición existencial de las quimeras. Esto es como decir, en suma, que la lista con la que nos abre Berkeley sus **Ppos** no es un ambiguo e incompleto catalogo de "ideas"

cartesianas, aunque lo quiera parecer, sino una astuta presentación de cosas reales berkeleyanas.

Continuar por este camino nos introduciría sin embargo, definitivamente, en el terreno de la interpretación que cautelarmente posponemos aquí; y, dentro de él, en la espinosa cuestión del realismo berkeleyano. Al momento en que abordardemos ésta última debemos remitirnos aquí. En cualquier caso, ésta es nuestra propuesta. Propuesta que no quiere ignorar la grave ambigüedad contenida en estas líneas de nuestro autor, real y probablemente calculada, cuyo sentido intentaremos desentrañar también en su momento. La razón de este misterio no tardará en irse aclarando, sin embargo, en cuanto se nos comience a revelar el inmaterialismo como un esfuerzo de confrontación directa contra un modelo gnoseológico representacionista ^{<33>}.

Por lo demás es imprescindible que reparemos, ahora, en que la exhaustividad de la distinción entre "nociones" e "ideas" y la explicación de sus respectivas naturalezas ontológicas, así como de los mecanismos gnoseológicos que tales naturalezas implican - por ejemplo, el de que un ser completamente inerte no pueda afectar, por sí mismo, en modo alguno la sensibilidad de una conciencia -, todo el supuesto metafísico, en fin, sobre el que reposa su argumentación inmaterial berkeleyana, no es, en modo alguno, evidente "para cualquiera que dirija su atención hacia los objetos del conocimiento humano", ni se deriva de manera inmediata de esa evidencia, ni se nos presenta aquí de ese modo. Antes bien, Berkeley nos lo presenta siempre como conocido en virtud de un "análisis" como el efectuado en el párrafo tercero, y partiendo de unos supuestos de naturaleza muy distinta a los del párrafo primero, a saber; el de qué se sea lo que se entiende por "cosa", "realidad" y "existencia".

Este párrafo primero es, pues, más una declaración de principios que un punto de partida indubitable. Y en él comienza por decírsenos que las ideas son cosas, y por hablársenos de los

posibles tipos de cosas que pueblan el universo, más bien que de los tipos de actos mentales mediante los que nosotros accedemos a esas cosas. Qué motivos tenga Berkeley, no obstante, para alimentar aquí cierta ambigüedad entre estos dos ámbitos de discurso es algo que no tardará en hacerse claro.

De cualquier manera, parece razonable consignar que Berkeley comienza a edificar la estructura de sus **Ppos** partiendo del análisis de las cosas mismas como tales, antes que desde el análisis del acto gnoseológico que pudiera corresponderles. En efecto, es tras establecer la categorización ontológica fundamental del parágrafo 89, y en virtud de la misma, cuando queda definitivamente fundamentado el "esse est percipi" de los objetos sensibles así como su discurso acerca de los espíritus o sustancias: "respecto 'a los cuales el conocimiento humano no es tan deficiente como vulgarmente se cree", y, de los cuales, entre otras muchas cosas, debemos tener claro que "es evidentemente absurdo que esta sustancia que soporta o percibe ideas sea, a su vez, una idea o semejante a una idea^{<34>} ."

" Y en primer lugar, por lo que se refiere a las ideas o cosas no pensantes, nuestro conocimiento ha estado muy oscurecido y confundido, y hemos sido llevados a errores muy peligrosos al suponer una doble existencia de los objetos de los sentidos, una intleigible o en la mente, la otra real y sin la mente:... Esto que, si no me equivoco, se ha mostrado que es una noción de lo más absurda y sin fundamento, es la mismísima raíz del escepticismo^{<35>} ."

El antirrepresentacionismo comienza a revelársenos, así, como el contenido crucial que nos abre el acceso al sentido del inmaterialismo. Si hace un momento establecíamos la absoluta

prioridad temática del imaterialismo sobre el fenomenismo, ahondamos ahora en ello con la absoluta dependencia metodológica de los supuestos en los que opera el fenomenismo con respecto de una carecterización ontológica de los seres. En efecto he aquí el primer inventario que hace el propio Berkeley de su doctrina el el parágrafo 36:

"He aquí un extracto de lo que se ha dicho: existen substancias espirituales, mentes o almas humanas, que quieren o suscitan en sí mismas ideas a su gusto; pero tales ideas son difusas, débiles e inestables en relación con otras que se perciben por los sentidos; estas, al ser impresas en los sentidos conforme a ciertas reglas o leyes de la naturaleza [y aquí estaría, pensamos, el análisis de lo que es ser una mesa real del § 3] manifiestan por sí mismas ser los efectos de una mente más poderosa y sabia que los espíritus humanos."

V. El "a priori" berkeleyano.

La tercera consideración que abona nuestra tesis se alumbra, justamente, sorteando aquel escollo del "a priori" berkeleyano que habíamos dejado pendiente. En efecto, Berkeley reclama en más de una ocasión para su doctrina una validez "a priori". Es este un dato fundamental que no podemos dejar de lado en la inerpretación del inmaterialismo:

"Pero no voy a tratar aquí detalladamente de ellas, porque pienso que los argumentos "a posteriori" son innecesarios para confirmar lo que, si no me

equivoco, ha sido demostrado suficientemente "a priori", así como también porque más adelante encontraré ocasión de decir algo acerca de ello ^{<36>}."

Acerca de este punto crucial basta, sin embargo, recordar en sus precisos términos qué es lo que Berkeley dice al respecto para compender su alcance y significado. En efecto, aquella parte de su doctrina para la cual Berkeley reclama el "a priori" no es, desde luego, ese contenido "evidente" del párrafo primero. Lo "a priori", por lo pronto, es la entera refutación de la materia, su doctrina inmaterialista como tal y, eventualmente, su antirrepresentacionismo. Así consta explícitamente en el texto:

"Si después de lo que se ha dicho se necesitara añadir una prueba más en contra de la existencia de la materia, podría citar varios de los errores y dificultades (para no mencionar las impiedades) que han surgido de esta doctrina. Ha ocasionado innumerables controversias y discusiones en filosofía y no pocas, de mucha mayor importancia, en religión. Pero no voy a tratar aquí detalladamente de ellas... ^{<37>}"

El vínculo inexorable entre este "a priori" berkeleyano y su argumentación crítica respecto de unos supuestos gnoseológicos previos y ajenos es, en todo momento, manifiesto. Cuando al comienzo del segundo de los **Dial** se pase revista al contenido de estos primeros párrafos de los **Ppos**, que Filonús ha expuesto ya pormenorizadamente a Hylas, subraya aquél esta dimensión de su discurso a la que, por lo demás, se refiere abundantemente el resto de la obra:

"... espero que si ha habido algún error en tus concesiones, o falacias en mis razonamientos deducidos de estas tus concesiones, me las descubras ahora." ^{<38>}

IV. Naturaleza, materia y Dios. El Berkeley del Alciphron

Ya hemos mostrado hasta aquí como, en las principales obras berkeleyanas por lo que se refiere a la divulgación y defensa de su doctrina: los **Ppos** y los **Dial**, un "ese est percipi" restringido no desempeña ese papel de fundamento absoluto de un discurso fenomenista, que a menudo se le atribuye. Es preciso que nos traslademos ahora a aquella otra obra en la que se hacen más patentes los objetivos y motivaciones de la doctrina de nuestro autor, que además de la más extensa, es también la bella y olvidada por el común de sus críticos: el **Alc**. Es el caso que en esta obra aparece plenamente dibujada la totalidad de la "cosmovisión" berkeleyana en su genuino contexto cultural y es, en efecto, en ella, en la que menos parecen haber pesado aquellas tempranas resoluciones tácticas de "no decirlo todo", respetándose de un modo privilegiado las intenciones fundamentales de su pensamiento ^{<39>}. Es a ella, pues, a la que debemos recurrir naturalmente si, como en los asuntos policiacos, queremos averiguar los móviles a fin de esclarecer las tramas más complicadas.

Por el momento, quisieramos llamar la atención aquí sobre dos puntos importantes. En primer lugar, el dato histórico incuestionable de que, conteniendo el **Alc** un inventario de los principales temas del pensamiento Berkeleyano, incluida su doctrina perceptiva - que se trata extensamente y en los mismos términos que se asentaron ya en la **T.V.**, obra que se adjunta, además, a dos de las tres ediciones del **Alc** aparecidas en vida del autor, corroborando sus designios respecto a la

autosuficiencia doctrinal del conjunto- , no se recoja en él explícitamente la doctrina del "esse est percipi" como tal.

En segundo lugar, y directamente vinculado con lo anterior, es necesario destacar, a cambio de esa ausencia, una presencia extraordinaria: la de una ampliación del discurso crítico del inmaterialismo el la que no se requiere ya, en absoluto, del concurso de ninguna instancia que pueda sugerir fenomenismo alguno, ni tan siquiera en ese sentido impropio que, como hemos visto, le corresponde al "esse est percipi" en los **Ppos** y los **Dial**. Esta nueva crítica se ajusta, sin embargo, al mismo esquema de refutación deductiva "a priori", de la tesis contraria que el caso anterior. A nuestro modo de ver, este hallazgo confirma irrevocablemente la necesidad de ampliar el sentido de la crítica gnoseológica berkeleyana hasta una dimensión que trasciende, con mucho, el mero tópico de una refutación de la materia tomado contemplado en en sus términos más inmediatos y, de algún modo, "fenomenistas".

En efecto, si repasamos el inventario del sistema berkeleyano aportado por Luce al comienzo de este capítulo, podremos constatar la presencia en el **Alc** de todos los los elementos positivos del mencionado resumen. Es importante destacar, pues, que en ambos casos se habla, indiscutiblemente, de la misma doctrina. En esta ocasión, sin embargo, la crítica a la noción de materia parece supeditarse más a una refutación global del discurso librepensador, en la cual, la refutación del deísmo cobra un lugar predominante.

Pues bien, no deja de ser un dato de extraordinario interés el hecho de que la refutación del deísmo que se ofrece en esta obra se ajuste, en su momento definitivo, al mismo preciso esquema argumental "destructivo a priori" al que se ajustaba la refutación del materialismo en los **Dial**. La estructura básica de la argumentación berkeleyana se nos presenta en ámbos casos con idénticos términos: En definitiva, la creencia de que existe un

sujeto desconocido de atributos completamente desconocidos es una doctrina bastante estúpida." por cuanto ^{lo es} _{<40>} que "cualquier conocimiento pueda serlo de una cosa incierta".

Hallamos así, en la teología natural librepensadora, una nueva expresión de este mismo error metafísico. Su refutación del Dios de la fe cristiana, contiene mismo "sophisma" que supone, al decir de Berkeley, la creencia en la "sustancia material". Esto es, la naturaleza el "descreimiento" librepensador moderno revela el mismo proceso mental absurdo que la "creencia" en la materia. Proceso que combina sutil y eficazmente, a la vez, según las las conclusiones finales de Filonús, varios sofismas: "petitio principii", "non causa pro causa" e "ignoratio elenchi":

"Si te 'hubieras guiado siempre por esa norma, te hubieras ahorrado probablemente mucho trabajo al hacer tus objeciones; pues te desafío a que muestres una sola de todas tus dificultades que se pueda explicar por medio de la materia, mejor dicho, que no sea más ininteligible con esa hipótesis que sin ella y, por lo tanto, no sea más bien un "contra" que un "pro". Debes considerar, en cada caso, si la dificultad procede de la no existencia de la materia. Si no es así, con la misma razón podrías arguir contra la divina pesciencia basándote en la divisibilidad infinita de la extensión, que contra el inmaterialismo basándote en esa dificultad. Y sin embargo, si haces memoria, creo que verás que eso ha ocurrido a menudo si no siempre. Debes, asimismo, tener cuidado de no arguir en forma de "petición de principio". Uno propende a decir que las sustancias desconocidas se deben considerar como cosas reales más que como ideas en nuestras mentes. Y ¿quién puede decir, sin embargo, que la sustancia externa no pensante puede concurrir como causa o instrumento en la producción de nuestras ideas? ¿Pero no se procede así suponiendo que hay tales sustancias externas? Y al suponer eso ¿no se postula lo

que está precisamente en cuestión?. Por encima de todo has de tener cuidado de no dejarte engañar por ese error corriente que se llama "ignoratio elenchi". Has hablado a menudo como si creyeras que yo mantenía la no existencia de las cosas sensibles cuando en realidad nadie puede estar más convencido de su existencia que yo y eres tú quien duda...^{<41>}"

Es absolutamente necesario llamar la atención sobre la afinidad de argumentos que se establece entre semejante refutación, que concluye virtualmente el argumento de los **Dial** y aquél otro pasaje que concluye virtualmente el argumento del **Alc**:

"Y supongo que por la misma regla tomarás tus propios sofismas por argumentos. Para decirlo claramente, no conozco ninguna clase de sofisma que no se emplee por los pequeños filósofos contra la religión. Son culpables de una "petitio principii, al dar por seguro que creemos en contradicciones; de "non causa pro causa", al afirmar que desavenencias nada caritativas y discordias son los efectos de la cristiandad; y de "ignoratio elechi" al esperar una demostración donde nosotros sólo pretendemos que haya fe^{<42>}."

Si remontamos un par de páginas nuestra lectura de esta referencia del **Alc** podremos apreciar claramente la continuidad que establece nuestro autor entre su crítica a lo absurdo del materialismo y esta otra que acabamos de leer. Asume entonces Berkeley la equiparación formal de argumentaciones y unifca, con ello, su crítica al inmaterialismo y a una posible refutación de la providencia divina. La aprioricidad de su crítica a la noción de materia, amplía de este modo, su ámbito de actuación, hasta el punto de poder considerarse un ejercicio crítico global referido a la totalidad del pensamiento moderno. Una crítica "a priori" de la modernidad librepensadora. Ningún conocedor de la obra berkeleyana, por otra parte, puede sorprenderse por esta

ampliación temática ya prefigurada abundantemente en los **Ph.C.**. Por nuestra parte, hemos tenido ya ocasión de toparnos con aquella solemne anotación en que leíamos "Una vez admitida la materia reto a cualquiera a que me demuestre que Dios no es materia"

"Que cualquier hombre imparcial eche una mirada a las opiniones de los filósofos minuciosos y después diga si puede haber algo más ridiculo que creen en tales cosas y, al mismo tiempo, reirse de la credulidad^{<43>}."

Creemos, por consiguiente, que estamos autorizados a atribuir a Berkeley una plena conciencia de este paralelismo entre el "Dios-noumeno" y la "materia -noumeno" que converge, al fin, en la común instancia "naturaleza-noumeno" de rancio aroma ilustrado. Pero no es asunto este que pueda ser tratado de pasada y, por el momento, basta con que haya hecho aquí su primera presentación. Se han aportado hasta ahora, estimamos, razones suficientes para establecer con claridad la preminencia del inmaterialismo berkeleyano sobre cualquier vertiente fenomenista de su doctrina, vertiente que, en ningún caso, puede admitir la etiqueta "fenomenista" si utilizamos este adjetivo con propiedad histórica. Una vez asentada esta conclusión, no parece que sea otra "petición de principio" añadir ahora un último argumento con el que avalar nuestro planteamiento: solamente el asentamiento de esta alternativa ha podido alumbrar con claridad la naturaleza y alcance del dilema exegético que se nos presenta.

Ahora bien, si todas estas razones para justificar la preminencia del inmaterialismo sobre un fenomenismo que siempre debe ser matizado, son estimables en algo, lejos de haber solventado nuestro problema, parece que nos hayamos complicado mucho más en él. En efecto, nos seguimos viendo todavía en la tesitura de tener que delimitar el sentido y alcance del inmaterialismo berkeleyano solo que, ahora, con el agravante de no poder echar mano inicialmente y sin cautela, de ese comienzo

tajante, nítido y sugestivo que es "esse est percipi aut percipere". El enojoso problema de un origen incierto que se complacía en esquivarnos en los **Ppos** parece revivir ahora en toda su crudeza abrumando implacablemente las fuentes del discurso inmaterial. Si fuera en este preciso momento cuando hubiera que hacer valer aquello de "por sus frutos los conoceréis", no cabe duda de que, por cuanto llevamos recogido hasta aquí, habríamos errado nuestro camino.

NOTAS AL CAPITULO III.

<1> Efectivamente, ya en la entrada 19 de los **Ph.C.** alude Berkeley a su "Hipótesis inmaterial", a partir de aquí se expresará reiteradamente en términos que hacen referencia a este gran núcleo temático central o "asombrosa verdad": **Ph.C.** 279. W. I, 34. Cf. **Ph.C.** 29, 30, 90, etc. La primera de ellas en la que emplea el término "principio" la entrada 285, no deja de tener su interés: "La ignorancia [sería] de algún modo requisito en la persona que descubriera el principio" (W. I, 35.)

<2> **Ph.C.** 19. W. I. 29.

<3> Cf. V. gr. **Ppos** 85 y 92-96 (W. II. 77 y 81-82. resp.) o en **Dial** III. (W. II. 258-259).

<4> LUCE, A. A. **Berkeley & Malebranche** Clarendon Press, Oxford, 1934. p. 56

<5>. Este resumen es el ofrecido por el profesor Jessop en el estudio introductorio al "Siris" en la edición crítica de las obras de Berkeley a propósito de la cuestión de si Berkeley modifica o no su sistema en dicha obra. (W. V. 13) . La validez y objetividad de este inventario de hitos doctrinales me parecen fuera de cualquier duda para toda persona que haya trabajado la obra de Berkeley. Hemos suprimido en la cita las referencias a los correspondientes parágrafos de "Siris" aportadas por Fraser. Las adiciones entre corchetes son, igualmente, nuestras.

<6> **Ph.C.** 429. (W. I. 53.) Cf. Tb. (W. I. 125).

<7> Siendo como es la intención de este trabajo aportar un estudio específico de la vertiente histórica de la crítica al inmaterialismo (Cf. capítulo IX) remitimos al mismo la indagación definitiva de este tema.

<8> El tratamiento otorgado al inamaterialismo por Husserl, en su día, así como, salvando las distancias, el que recientemente la ha dado el profesor D. FLAGUE, en su obra **Berkeley's Doctrine of Notions. A reconstruction based on his Theory of Meaning**. Croom Helm, Londres, 1987. son, a mi modo de ver ejemplos eminentes de este interés discursivo que en muy poco atañe, sin embargo, al pensamiento berkeleyano.

<9> Ppos \$3. (W. II. 42.) Cf. igualmente, el resto de las ocasiones en las que se formula de una u otra manera dicho principio \$, 23, 45, 48, 82, 87, 90.

<10> Cf. v.gr. WILSON, M. D. The Phenomenalism of Leibniz and Berkeley, en Sosa, E. **Essays on the Philosophy of G. Berkeley**, Reidel, Dordrecht, 1987. Tratando de comparar las respectivas nociones de percepción de Leibniz y Berkeley la autora se ve forzada a reconocer, con respecto a este último, que "La afirmación más explícita sobre este punto que conozco aparece en los tempranos P.C. (entrada 578), donde Berkeley escribe: "Conciencia, percepción, existencia de las ideas parecen ser todo lo mismo." La dificultad de casar esta afirmación tanto con un uso fáctico de "percepción" restringido al ámbito de lo sensible, como con las fugaces referencias a una "percepción indirecta", parece hacer recomendable, además, un uso muy precario de la misma. La identificación transitiva que la propia cita establece entre conciencia y existencia de ideas es ya, de suyo, inaceptable en el contexto general de la doctrina berkeleyana.

<11> Cf. las dos apariciones de esta tesis en el **Siris**, W. V. 119 y 135. '

<12> Concebida por Berkeley como la gran introducción a su sistema y así considerada generalmente - "... is a perfect introduction to Berkeley's Philosophy" (Luce, II. 154) -, los **Dial** tienen por principal objeto precisamente el de matizar y delimitar el alcance del "Esse est percipi" a la vista de los "desastrosos" resultados obtenidos por los **Ppos**. El hecho de que para paliar semejante fracaso Berkeley se decida a "desmenuzar" su conocida fórmula, y casi se diría que a "triturarla", alejándola una y potra vez de cualquier fenomenismo al uso no deja de ser un dato relevante. A ello se consagra explícitamente todo capítulo primero cuya insistencia en el desarrollo de sus pormenores raya casi en el hastío (cf. W. II. 157.). Nuevamente es este punto el principal caballo de batalla en la contraréplica a la réplica final de Hylas que constituye el corazón del tercer diálogo <ibid, 159>. En los **Dial**, en fín, queda clara la supeditación constante del "esse est percipi" y su sentido, a un discurso crítico antimaterialista puramente "destruens", en el que una determinada noción de materia y un determinado uso gnoseológico de la misma son elementos argumentales previos.

<13> **Dial** III, W. II, 230.

<14> **Dial** I, W. II, 172-173.

<15> **Dial** III, W. II, 229-230.

<16> **Dial** I, W. II, 180.

<17> Cf. RABADE, S. **Hume y el fenomenismo moderno**, Gredos, Madrid, 1975. pp. 11-12.

<18> ibid. p.12.

<19> FERRATER, J. **Diccionario de filosofía** Alianza, Madrid, 1979, Art. "Fenomenismo", p. 1142.

<20> **Dial** II, W. II, 212.

<21> En el análisis del fenomenismo moderno ofrecido por el profesor Rábade - o.c. p.10 - aparece una clave con la que podría acaso esclarecerse la aporética situación de esta singular "fenomenología berkeleyana de la sensibilidad". Dice, en efecto;

"El término fenómeno har que endenderlo desde una estructura o contexto relacional. Conservando siempre un semantema fiel a su etimología griega, su significación fundamental es aparecer, manifestarse, presentarse; aparecer, manifestarse, presentarse "de algo a alguien"..."

Y nos remite, a continuación, a un interesantísimo pasaje de la **Metafísica** (IV,6, 1011a 17-24) en el que Aristóteles nos dice, entre otras cosas: "De suerte que el que dice que todas las cosas aparentes son verdaderas convierte todos los entes en relativos" (Ibid). Desde este punto de vista es indudable un cierto "fenomenismo" berkeleyano, a la luz de lo dicho, - Cf, nota 10 -, aunque con las innumerables matizaciones que impondría la traducción entre categorías tan diferentes. Fenomenismo que, empero, no guarda relación alguna con el "moderno" entendido en los términos rigurosos ya apuntados. Terminos para los que, tal vez, la gloseología conlleve alguna modificación sustancial en el sentido de que el significado correcto del fenómeno no fuera la apariencia de algo a alguien sino la manifestación de alguien a alguien. - Cf. Caps. 12 y 13 de este trabajo -.

<22> WILD, J. **George Berkeley**, Cambridge, 1932. Cf. Brykman, G. Du commencement introuvable de l'inmaterialisme. en **Etudes Philosophiques**. 1980, pp.157-166.

<23> BRYKMAN, G. l.c. p.386.

<24> ibid. p. 391.

<25> COGOLLUDO, C. o.c. p. 50.

<26> Cf. Nota del editor a la entrada 429. de los Ph.C. en W. I. 125.

<27> Cf. BRYKMAN, G. l.c. pp. 387-388.

<28> Cf. Nota 9.

<29> Ppos § 89. W. II. 79

<30> LUCE. A.A. **La dialéctica del inmaterialismo**, Hodder & S., Londres, 1963,. p. 107. Al estudio de este delicado asunto se dedica concretanente buena parte del capítulo 7. Cf. Tb BOLTON, M.B. Berkeley's Objection to Abstract Ideas and Unconceived Objects, en SOSA, E.C. **Essays on the Philosophy of George Berkeley**, D. Reidel, Dordrecht, 1987, p. 61. y ATHERTON, M. Berkeley's Anti-Abstractionism en o.c. p. 45.

<31> Cf. carta a Percival del 6 de Sept. de 1710. W. VIII, 36.

<32> Ppos § 86. W. II. 78.

<33> La importancia de este punto nos remite directamente al asunto del antirepresentacionismo berkeleyano al que se refiere la nota siguiente y que se analizará oportunamente. Baste dejar apuntada, por el momento, la estrecha relación entre la ambigüedad de este célebre pasaje y la del tratamiento berkeleyano de la noción de idea, la cual, en modo alguno debe ser distinguida de las cosas mismas - cf. § 87- y con la que, sin embargo, se quiere subrayar, su dimensión subjetiva. Si hemos aludido hace poco a la hipótesis del historiográfica del profesor Furlong. Temáticamente, ahora, se refrenda o sustancial de su propuesta con nuestra interpretación de que la la ambigüedad del párrafo primero y la del manejo del término

"idea" es la misma.

<34> **Ppos** § 135, W. II, 103.

<35> W. II. 78-79. Debe confrontarse, a este respecto, toda la unidad temática que conforman los parágrafos 86-88

<36> **Ppos** § 21, W. II. 38.

<37> *ibid.*

<38> **Dial** II, W. II, 208.

<39> Cf. nota. 31 y la introducción de Jessop a W. Vol. III. Especialmente pp. 1-7 y 13.

<40> **Alc** Dial. IV, W, III, 164.

<41> **Dial** III. W, II, 260-61.

<42> **Alc** Dial. VII, W. III, 319.

<43> **o.c.** p. 318.

CAPITULO IV: ESSE EST PERCIPERE AUT PERCIPI POSSE.

I. Hacia un nuevo emblema.

El capítulo que acaba de concluir nos ha liberado de gravosos lastres a la hora de valorar el alcance justo del "esse est percipi" y, con él, del inmaterialismo en su totalidad. Pero esta libertad nos ha exigido también el pago un alto precio: renunciar al propio "esse est percipi" como apoyo inicial en nuestra indagación. Expedito, finalmente, el camino de la grave distorsión que supone enfocar el inmaterialismo como una forma de fenomenismo importa ahora sobremanera que seamos capaces de determinar en qué otra fórmula se puede tratar de recoger la doctrina inmaterial berkeleyana a fin de disponer lo antes posible de una definición operativa suficientemente precisa. Tenemos que habérmolas, pues, sin más intermediarios, con esa materia de la que el filósofo nos habla. Pero, a la vista de lo que Berkeley dejó escrito, ese compromiso ineludible significa habérmolas, antes que nada, con aquello que de esa materia se refuta. Esta determinación concomitante de la materia por el inmaterialismo nos obliga, así, a confeccionar un catálogo general del cúmulo de críticas y negaciones berkeleyanas.

Una primera aproximación a aquello que Berkeley refuta de la materia nos sitúa frente a cuatro posibles formulaciones para las cuales es no impensable encontrar, inicialmente al menos, algún apoyo directo o indirecto en su obra⁽¹⁾. Tales son, en orden de creciente intensidad crítica: a) que la materia no es una

sustancia, b) que no hay sustancias materiales, c) que la noción de sustancia material es un contrasentido y d) que no hay nada material en ningún sentido.

Es más que probable que Berkeley no haya sido jamás consciente de un esquema gradual como éste que proponemos y bastante probable que tampoco lo haya sido de ningún otro semejante. Es, por lo mismo, igualmente notorio que las categorías de nuestro catálogo no tienen que coincidir explícita y exactamente con las que Berkeley maneja. Hay que pensar que no podemos limitarnos aquí, aunque también sea preciso hacerlo, a un mero recuento de lo que Berkeley llamara o dejara de llamar "materia" alguna vez. Justamente porque de lo que se trata es de aclarar el sistema categorial berkeleyano tenemos que operar desde otro más amplio en el que quepa dibujar con nitidez los contornos de aquél según los términos establecidos en nuestro capítulo segundo. Vamos con ello.

a)-Que la materia no es una sustancia, para Berkeley, es algo tan notorio que sólo el azar podría justificar aquí la presencia de una cita cualquiera entre miles. Basta considerar, sin embargo, que Aristóteles o virtualmente toda la escolástica estarían completamente de acuerdo, bien que por diversas razones y con diversos matices, con esta tesis para colegir su inutilidad a la hora de determinar el talante último de la doctrina berkeleyana. Es obvio que esta versión elemental de inmaterialismo, perfectamente imputable a nuestro obispo, resulta, empero, demasiado "débil" como para hacernos servicio alguno.

b)- La fórmula según la cual "no hay sustancias materiales" añade, sin duda, un nuevo contenido a la expresión anterior por cuanto introduce, en el mejor espíritu aristotélico, una referencia a la "sustancialidad" y la "materialidad" desde planos ontológicos diferenciados. Implica, pues, de algún modo, un tratamiento específico de ambas categorías que admite gran

cantidad de matices. Por lo que toca a nuestra investigación, sin embargo, se aboca irremisiblemente a una grave ambigüedad. Si lo que se quiere decir, en efecto, es que toda sustancia es de índole espiritual, en toda la extensa gama de sentidos que la "espiritualidad" asume, nos encontramos todavía en una situación análoga a la anterior. Siendo innegable que Berkeley la suscribe, podrían suscribirla, del mismo modo, neoplatónicos, leibnicianos, y una variopinta gama de idealistas en general. Si, por el contrario, lo que se quiere decir es que a ninguna sustancia le compete la índole material en ningún sentido, nos hallaríamos entonces, más bien, en el caso que propone la última de nuestra formulas; según la cual "nada es material en ningún sentido". La materialidad no sería, así, ni un accidente ni un fenómeno ni condición alguna de ningún objeto. Desde el momento en que es bastante cuestionable el que Berkeley desarrollara una auténtica noción de "materialidad", siquiera como índole fenoménica de algunos seres, y bastante probable que su propia doctrina lo requiera, como se verá inmediatamente, se comprende que la cantidad de condicionantes que pesan sobre esta acepción acaben por hacerla igualmente inoperante. En cierto sentido sigue siendo demasiado débil, en otro, empero, demasiado "fuerte".

c)- Llegamos con esto a la tercera formula según la cual: "la noción de sustancia material encierra un contrasentido". Como se desprende de todo lo anterior, es precisamente ésta la que recoge plenamente, a nuestro juicio, el espíritu y la letra de la doctrina inmaterialista de Berkeley.

En lo tocante a la letra no cabe duda de que se adecúa cabalmente a las expresiones inmaterialistas más rotundas que, de hecho, podemos hallar en la obra de Berkeley. Aquellas que culminan inequívocamente su argumentación y subsumen definitivamente cualquier otra posible. A este respecto conviene ir llamando la atención acerca de esa unidad temática argumental que conforman los párrafos 21, 22, 23 y 24 de los **Ppos**. Culmina

en ella, en efecto, la primera exposición completa de la crítica berkeleyana a la materia; la "pars destruens" que constituye el corazón de la primera parte de la obra. Es precisamente en el primero de tales párrafos donde aparece inicialmente la demanda berkeleyana de validez "a priori" para su crítica : "los argumentos a posteriori son innecesarios para confirmar lo que, si no me equivoco, ha sido demostrado suficientemente "A priori"^{<2>} ." Validez que se reitera, a efectos dialécticos, en el siguiente párrafo, sin duda uno de los más agresivos de la obra: " Pues ¿para qué alargar lo que puede ser demostrado con total evidencia en una línea o dos a cualquiera que sea capaz de la mas mínima reflexión?... Aceptaré la simple posibilidad de que su opinión sea verdadera como argumento de que efectivamente lo es "^{<3>} ." Todo lo cual viene a dar, finalmente, con el párrafo 24, en una de las declaraciones berkeleyanas más plenas y definitivas al respecto: " Por lo tanto, es en esto en lo que insisto, a saber, que la existencia absoluta de cosas no pensantes son palabras sin sentido o que incluyen una contradicción. Esto es lo que repito e inculco, y recomiendo encarecidamente a la reflexión atenta del lector "^{<4>} ."

Es interesante llamar la atención acerca de la patente ambigüedad que Berkeley introduce en su discurso con la alternativa "palabras sin sentido o que incluyen una contradicción". Parece quedar abierta la posibilidad de distinguir entre vacuidad y contradicción como posibles fundamentos diferenciados de la aprioricidad de su refutación. El peculiar estatuto de la vacuidad, y su eventual coincidencia con la contradicción en el caso de la sustancia material, a la que tendremos ocasión de referirnos más adelante, no debe, sin embargo, despistarnos ahora en este punto "^{<5>} . El propio Berkeley tardará poco en ser consciente del grave perjuicio ocasionado por esta ambigüedad y en el tercero de los Dial se apresura a establecer claramente, frente a ciertas objeciones de Hylas:

"En primer lugar digo que no niego la existencia

de la sustancia material simplemente porque no tenga noción alguna de ella sino porque su noción es contradictoria; es decir, porque repugna que haya una noción de ella. Mucha cosas, por lo que yo se, pueden existir y de ellas ni yo ni ningún otro hombre tenemos ni podemos tener noción alguna. Pero entonces estas cosas tienen que ser posibles, es decir, no puede estar incluido en su definición nada contradictorio ^{<6>}."

En lo tocante al espíritu de la doctrina, es preciso, igualmente, otorgar a esta formulación una primacía absoluta. Esto se comprende desde el momento en que solamente ella hace posible, respeta y esclarece esa singular relación "ontognoseológica" del inmaterialismo berkeleyano que hemos referido en el capítulo anterior al apuntar que es el "esse" el verdadero protagonista del "percipi". Hay que volver a recordar, según los términos ya establecidos, que cuando Berkeley refuta la materia, está refutando desde luego la materia como "entidad física concreta": ésa que opera como "causa material" en un sentido estrictamente cosmológico, pero no nos habla sólo ni principalmente de ella. Al mismo tiempo, su refutación toda se desenvuelve en un ámbito genuinamente crítico, esto es, desde la consideración de la materia como categoría general, del que la física es puro corolario ^{<7>}. De ahí que se pueda aspirar legítimamente, como vemos, a una validez "a priori" ^{<8>}.

La virtud de conjugar esa aprioricidad de la crítica con la concreción objetiva de su término, cuyos frutos hemos de recoger a menudo a lo largo de este estudio, es definitiva en el curso de nuestra indagación. Solamente desde ella podemos contemplar sin distorsiones todas las vertientes del pensamiento berkeleyano e integrar armónicamente numerosos elementos que, por lo general, han de ser ignorados o tergiversados desde otros planteamientos.

Tiene que ser esta, por lo tanto, de que "la sustancia

material es un contrasentido" la afirmación que proponíamos como única legítima expresión del inmaterialismo berkeleyano. Ahora bien, de acuerdo con nuestro propio razonamiento, su fundamentación no es aún definitiva. En efecto, situados en una escala creciente de rechazo a la materia, no basta con establecer la validez de un eslabón sino que es preciso mostrar, además, que el siguiente carece de fundamento. Y si en este punto hemos asumido ya el máximo grado de refutación argumental, que es la contradicción, hemos de ensayar ahora a extender al máximo su ámbito de aplicación y pasar de esa cosa concreta denominada sustancia material: "aquello no pensante que existe absolutamente", a la materialidad en general, considerada como cierta manera de ser, como cualquier índole que puede reflejarse con el término "material". Y aquí es donde venimos a dar con el asunto de un "inmaterialismo absoluto" en el que debemos detenernos especialmente.

II. El "materialismo" de G. Berkeley.

c)- Que "nada es material en ningún sentido" significa que ninguno de los posibles usos que pueda tener y, por ende, que de hecho haya tenido, el término "material", deja de parecerle a Berkeley una contradicción. Fragmentos como los que prosiguen permiten, sin embargo, abrigar serias dudas al respecto. En efecto, ya sabemos que, además de como expresión operativa en la física, hay un uso común y espontáneo de "materia", así como, al menos, otro uso filosófico que se aviene co él, los cuales le parecen a nuestro autor perfectamente admisibles^{<9>}.

" Niego, por tanto, que haya cualquier "substratum" no pensante de los objetos de los sentidos, y, en esta acepción, que haya cualquier sustancia

material. Pero si por "sustancia material" se entiende simplemente el cuerpo sensible, el que se ve y se toca (y me atrevería decir que toda la humanidad no filósofa no entiende otra cosa) entonces estoy mas cierto de la existencia de la materia de lo que tú o cualquier otro filósofo pretendáis estarlo. Si algo hace que la generalidad de los seres humanos se aparte de las nociones que expongo, es el malentendido de que niego la realidad de los seres sensibles, pero como eres tú el culpable de de hacer tal cosa, y no yo, se sigue que realmente se apertan de tus nociones y no de las mías^{<10>}."

Una cita de relevancia capital para comprender el alcance de la crítica berkeleyana a este respecto y a otros muchos que nos irán apareciendo, es, sin duda, esta del **Siris**, donde pone a Platón y a Aristóteles, o cuando menos a su versión de Aristóteles, a salvo del alcance de su crítica a la sustancia material.

"Ni Platon ni Aristóteles entendieron por "hyle" una sustancia corporal, sea lo que sea aquello que los modernos puedan entender por ese término^{<11>}."

Es evidente que el inmaterialismo berkeleyano se refiere entonces a una acepción bien precisa del término materia: a la acepción moderna de sustancia material, en sí misma polisémica, como apunta el propio Berkeley, aunque producto siempre, y en esencia, de un planteamiento común al pensamiento de su época. Este planteamiento parece ser que es el auténticamente criticable, a juzgar por el tono general del contenido del "Siris" en las inmediaciones de nuestra cita. Pero ¿en qué consiste este planteamiento del que hablamos? Este planteamiento debió parecerle tan obvio a nuestro obispo que solamente en su última gran obra, e inmerso en el formidable ejercicio de erudición histórica al que asistimos en ella, se menciona como

uno posible entre otros. Con todo, como se aprecia en nuestra cita, no parece demandarle al autor mayor precisión que la de ser la noción de materia al uso, con diversas variantes, entre sus colegas "modernos".

Parece, pues, razonable presumir una restricción terminológica y conceptual fáctica en el inmaterialismo de *Bérkeley* a la luz de de sus propias expresiones. Hay, no obstante, dos importantes elementos en el contenido de su doctrina que fuerzan a asentar como indiscutiblemente verdadera esta suposición. El primero de ellos es el resultado que arroja un análisis de la crítica antiabstraccionista berkeleyana. El segundo, más global, es su tratamiento de la potencia en general. Vamos a remitir el primero al momento en el que nos refiramos específicamente al antiabstraccionismo berkeleyano, aunque podemos anticipar ya la plena coincidencia de sus resultados con los que propondremos aquí acerca de la potencia. Tema del cual la abstracción no es, en realidad, sino el feudadtario más eminente. Tendremos ocasión allí de completar nuestra presente argumentación en su aspecto gnoseológico cuando intentemos explicar el sentido último de crítica berkeleyana a la abstracción y nos enfrentemos a la grave cuestión de si el referente último de la misma no sería el mismísimo *Aristóteles*. Veremos entonces qué motivos hay para pensar que no es así y qué sentido tiene la singular rehabilitación del aristotelismo que ensaya *Berkeley* en *Siris*^{<13>}. El asunto de la potencia en general es, con todo, lo suficientemente preciso como para zanjar definitivamente cuestión.

De una o otra forma parece claro que un inmaterialismo absoluto implicaría, en rigor histórico y conceptual, un actualismo absoluto, también, y principalmente, en el sentido de estar obligado a rechazar cualquier forma de ser en potencia, sea desde un punto de vista gnoseológico, sea desde un punto de vista cosmológico. A este respecto es interesante destacar cierta observación del profesor *Ayers* en la introducción a la edición

de la "Everimán's Library" de algunas obras de Berkeley^{<13>}. Se apunta allí, en efecto, que la existencia referida a los objetos sensibles significa ser percibida o bien "poder" ser percibida en las circunstancias adecuadas. En este sentido interpreta el célebre ejemplo de la mesa en el despacho que refiere el parágrafo tercero de los Ppos y que ya hemos tenido ocasión de considerar aquí. así como la reiterada sugerencia de Berkeley en los "P.C" de que las "cosas" sensibles deben ser concebidas como "haces" o "colecciones" de posibilidades de percepción^{<14>}.

Esta precisión es extraordinariamente relevante. El confuso estatuto que la corporalidad humana conserva en la obra de nuestro autor es, probablemente, una consecuencia directa del descuido berkeleyano en el desarrollo de este tema. Descuido que, a su vez, no es sino el resultado más palmario de la ausencia de cualquier tematización positiva de la materialidad en el pensamiento de Berkeley - y debemos subrayar aquí lo de positiva o, si se prefiere, "construens"- en los términos establecidos, una vez más, en nuestro capítulo segundo.

Aun con todo, es perfectamente posible hallar en el pensamiento berkeleyano una aceptación explícita y rotunda de la potencia como índole ontológica real de algunos seres, si atendemos a la solución propuesta por Berkeley a una de las más graves y pertinentes objeciones efectuadas en su día a su sistema. Aparece esta objeción formulada por primera vez en su correspondencia con Sir John Percival, uno de sus principales corresponsales filosóficos, y según parece, por cierto, no se debe al propio Percival sino a su esposa^{<15>}. La cuestión planteada por Lady Percival es bien simple: De acuerdo con el relato del Génesis ¿cómo se explica la creación de las cosas antes de la creación del hombre? Esta pregunta no suscita tan sólo graves dificultades teológicas, sino que resulta decisiva a la hora de delimitar definitivamente el estatuto cosmológico de la naturaleza en su conjunto, de la "creación", en el pensamiento de Berkeley^{<16>}. Por otra parte, este asunto había preocupado ya

a Berkeley por su cuenta mucho antes de que se le planteara de esta manera, y de ello dan fe algunas entradas de los **Ph.C** ^{<17>}. A prevenirla, de algún modo, se consagraban ya, por su parte, los párrafos 45 al 48 de los **Ppos** así como también el 84, y a zanzarla definitivamente algunos de los párrafos finales de esta obra así como, sobre todo, la última argumentación de los **Dial** donde se recoge explícitamente por boca de Hylas y como la gran objeción final que a éste se le ocurre antes de declararse vencido ^{<18>}. La respuesta de Berkeley entonces coincide completamente con la anticipada en la referida carta y puede resumirse en los siguientes términos, capitales a la hora de recomponer una cosmovisión berkeleyana y, teniendo siempre en cuenta, que nos estamos refiriendo al mundo de seres sensibles que es donde pueden plantearse problemas tales como "¿Qué eran los colores antes de la creación del hombre?" ^{<19>} "

En primer lugar, la Creación ha sido real y propiamente una creación de cosas y no de arquetipos o ideas en la mente de Dios, en la que todas las ideas han estado siempre y estarían en cualquier caso, con Creación o sin ella. La Creación, por lo tanto, es un acontecimiento concreto que tiene lugar en un momento dado.

"...Admito, por lo tanto, que la creación ha sido una creación de cosas, de cosas reales. Y eso no es en modo alguno incompatible con mis principios, como es evidente por lo que he dicho ahora;..." ^{<20>} "

"Estas existen desde toda la eternidad en el intelecto divino, y se hacen perceptibles (es decir son creadas) de la misma manera y con el mismo orden que se describe en el Génesis ^{<21>} ."

En segundo lugar; la noción de materia en tanto que concebida como existencia absoluta de cosas no pensantes no aparece explícita ni implícitamente en ningún momento del

Génesis.

"Este es el sentido obvio literal que me sugieren las palabras de las Sagradas Escrituras, donde no se incluye ninguna mención ni ningún pensamiento de un sustrato, instrumento, ocasión o existencia absoluta <22>."

En tercer lugar, la realidad de las cosas sensibles, como tales, y su estatuto ontológico, puede salvarse perfectamente, y en primera instancia, apelando a los ángeles. Se mantiene así plena conformidad teológica con el relato mosaico.

" Para' responder a esto digo, en primer lugar, que los seres creados pudieron comenzar a existir en la mente de otras inteligencias creadas, además del hombre <23>."

"Ahora bien, tanto la razón como la escritura nos aseguran que hay otros espíritus (como ángeles de diferentes órdenes, etc.), los cuales podrían haber percibido este mundo visible tal y como fué mostrado sucesivamente a su mirada antes de la creación del hombre <24>."

Mas ello mismo se logra, también, y fundamentalmente, al margen de toda inteligencia finita suprahumana, en tanto que se defina la existencia de las cosas sensibles como el estatuto ontológico que poseen desde el mismo instante en que Dios decide dotarlas de la posibilidad efectiva de ser percibidas por el hombre. En cualquier caso la creación de las cosas sensibles se orienta esencialmente a la creación de los espíritus, a la cual hace siempre relación.

" De aquí se sigue que el acto de la creación consiste en la determinación divina de que esas cosas que antes solo le eran conocidas a El puedan ser percibidas por otros espíritus. Pero además, para estar de acuerdo con el relato mosaico de la creación, es suficiente que supongamos que un hombre, caso de haber sido creado y existir en el momento del caos, podría haber percibido todas las cosas formándose de él en el mismo orden establecido por la Escritura ^{<25>} ."

"... pero cuando las cosas anteriormente imperceptibles a las criaturas se les hacen perceptibles, en virtud de un decreto de Dios, entonces se dice de ellas que comienzan una existencia ^{<26>} relativa con respecto a las mente creadas ."

Es más que probable que esta segunda forma de salvar el expediente, sin lugar a dudas la principal y favorita de nuestro autor, enfrentara toda su doctrina, caso de explorarse hasta sus últimas consecuencias, con aporías de difícil solución y la obligara a incorporar toda una doctrina de la materialidad, siquiera como fenómeno bien fundado, a la manera leibniziana. Lamentablemente ninguno de sus múltiples detractores llegó a insistir en ello y Berkeley no dió muestras, tampoco, de mayor preocupación al respecto. Acaso Lady Perceval, que sin duda alguna tendría mejores cosas que hacer que ocuparse de las ociosas tertulias de su marido y sus amigos, se llevara con ella a la tumba una auténtica refutación del sistema berkeleyano que todavía está por hacer. Las gravísimas lagunas de la "pars construens" berkeleyana no pueden escapar, en cualquier caso, a ninguna lectura mínimamente atenta de su obra. Por razones que tendremos ocasión de exponer cumplidamente, no obstante, esta grave objeción a la totalidad de su sistema no es, empero, esencial a lo esencial de su doctrina: esa "pars destruens" que constituye su crítica a la noción moderna de materia, y, mediante

ella, a los principales supuestos filosóficos de la modernidad que determinó efectivamente el curso del pensamiento europeo posterior hasta nuestros días.

Sea como fuere, nos interesa ahora dejar constancia de esa apelación explícita a la potencia en un momento crucial del sistema. El "esse est percipi" que incautamente se maneja resulta ser, en rigor histórico y textual, más bien "Esse est percipere aut percipi posse". Que la formulación inmaterialista "nada es material en ningún sentido" resulta, por lo tanto, inaceptable como máxima expresión del inmaterialismo berkeleyano y que todo el sentido y fundamento de éste se asocia a una noción muy precisa de sustancia material son, ambas, conclusiones inmediatas y correlativas que dicha apelación autoriza. Ya tenemos, pues, un primer resultado: "que la sustancia material es un contrasentido". Tenemos, ahora también, por lo tanto, un nuevo problema: ¿de qué sustancia material nos está hablando, entonces, Berkeley?.

NOTAS AL CAPITULO IV.

<1> Es virtualmente imposible remitirnos a todas las ocasiones en las que Berkeley hace referencia concreta a la materia o al inmaterialismo. Hay que tener en cuenta que ni el excelente índice temático que culmina el noveno y último tomo de la edición de las obras completas que manejamos pretende ser rigurosamente exhaustivo y se limita a las más claras referencias en relación a aquellos tópicos fundamentales que, de antemano, pueden juzgarse más relevantes en una primera orientación. Sería un celo absurdo e inútil hacer aquí cualquier otra cosa aparte de remitir la cuestión a dicho índice temático.

<2> **Ppos** 21 W. II, 49.

<3> **Ppos** 22 W. II, 50.

<4> Ibid.

<5> Aunque la interpretación definitiva de este tema depende, una vez más, del sentido que pueda tener la crítica antiabstraccionista berkeleyana y, en este punto, como se verá, discrepamos del enfoque general del profesor D. Flague. El análisis concreto de las relaciones entre vacuidad y contradicción que el profesor Flague aporta en el capítulo segundo de su obra referida - o.c. p. 52 - deja muy poco que añadir a este respecto.

<6> **Dial** III, W. II, 232. Huelga subrayar la infinita distancia que debe mediar entre el autor de estas líneas el de aquél otro berkeleyanismo que refiere en sus **Investigaciones lógicas**.

- <7> Cf. el referido compendio de Jessop en el capítulo anterior.
- <8> Podría pensarse, por tanto, en una suerte de demostración "tracendental" de la inexistencia de la materia, en un sentido de objetividad "a priori" proximo al kantiano, si no fuera por tratarse en este punto de una trascendentalidad puramente negativa.
- <9> En ello puede cifrarse el sentido de su teoría de la física, con la circunstancia subrayada por Berkeley de que " Newton no fundamenta su principio, yo Demuestro el mío." **Ph.C.** 407. W. I, 51.
- <10> **Dial** II, W. II. 188.
- <11> **Siris** § 317. W. V, 146.
- <12> Cf. Capítulo 9.
- <13> **Berkeley Philosophical Works**, Everyman's Library, Londres, 1975.
- <14> o.c., p. xi.
- <15> Cf. Carta a Sir John Percival del 6 de Sept. de 1710. (W. VIII, 37.
- <16> W. IX, 11.
- <17> Cf. **Ph.C.**, entradas nos. 60, 293, 339, 436, 723 y 890.
- <18> **Dial** III, W. II, 250.
- <19> Cf. W. IX. l.c.

<20> **Dial** III, W. II, 251.

<21> W. VIII. 1.c.

<22> W. II, 252.

<23> *ibid.*

<24> W. VIII, 37-38.

<25> *Ibid.*

<26> **Dial** III, W. II, 252.

CAPITULO V: LA CAUSA ERRANTE.
ANTECEDENTES HISTORICOS DE LA MATERIA MODERNA.

I. Nuevas indefiniciones del inmaterialismo.

Quedábamos obligados por nuestro capítulo anterior a examinar con más detalle la sustancia material de la que nos habla nuestro obispo. La definición del inmaterialismo con la que finalmente hemos venido a dar nos convida y nos fuerza a ello. Aclarar el alcance y sentido de la noción de sustancia material que tenía en mente nuestro autor en el momento de vislumbrar esa "asombrosa verdad", que es su inmaterialismo, es, sin embargo, una tarea menos simple de lo que pudiera pensarse. De esta dificultad dan fe tres rasgos doctrinales que ya se han hecho patentes. Tenemos, de entrada, el hecho notorio de que no parece haberse preocupado demasiado Berkeley de examinar con mucho detalle este problema, pese a darnos, en alguna ocasión, buena prueba de entender la ambigüedad temática que puede entrañar ^{<1>}.

Parece claro que, en ese crucial momento en el que sus tempranas reflexiones cristalizan en doctrina, se hallara su pensamiento tan inmerso en una noción paradigmática de "sustancia material" que holgara cualquier precisión. Esta noción parece deslizarse tan corrientemente bajo matices en esencia irrelevantes a los ojos de Berkeley, que podía darse por entendida sin demasiada cautela. Esta aparente despreocupación es una constante del pensamiento berkeleyano desde aquella fragua de su sistema que fueron los **Ph C.**, entre cuyas numerosas entradas consagradas, en principio, a la materia no se hallará ni una sola propiamente definitoria. No sería exacto, sin embargo, achacar el origen de esta situación a un mero descuido, más o

menos justificable. Junto a él es preciso colocar una voluntad expresa de nuestro obispo por rebajar el papel de precisiones y matices en torno a la sustancia material que podrían distraernos de lo fundamental de su argumento y que, de hecho, distraían casi la totalidad del pensamiento moderno acerca de la misma. Resulta interesante constatar, a este respecto, como, en la crítica berkeleyana a la sustancia material, toda la compleja y disputada diversidad de acepciones metafísicas que puede asumir la materia en la modernidad para encajarse en los diversos sistemas: extensión, sustrato, causa, instrumento, ocasión, etc.; se mide exactamente por el mismo rasero, se despacha con el mismo argumento y viene a quedar, al fin, en nada. Más aún, Berkeley se esfuerza en presentarnos todos ellos como eslabones sucesivos que un único argumento fundamental que Hylas va dejando abandonados en su retirada. En el diálogo segundo de los *Dial* se insiste extensamente en este particular, de manera muy especial tras las adiciones a la tercera edición. He aquí el resumen del propio Filonús:

" F- Te ruego me digas si el estado de la cuestión no es el siguiente: primero, partiendo de la creencia en una substancia material llegaste a la conclusión de que los objetos inmediatos existían fuera de la mente; después sus arquetipos; después las causas: acto seguido los instrumentos: posteriormente, las ocasiones y, por último, "algo en general", que al ser interpretado se revela como "nada".^{<2>}

¿No es esto un perfecto resumen de la historia del pensamiento moderno desde la "res extensa" cartesiana? Lo que está fuera de dudas es que quiere serlo, y no deja de ser digno de consideración el hecho de que a principios del siglo XVIII fuera alguien diciendo por ahí que, en el fondo, Descartes y Espinosa, Locke y Malebranche, Newton y Gassendi, cuando hablaban de materia, hablaban de la misma cosa y venían a decir en esencia lo mismo por más que porfíasen entre sí. De no ser la mera

obsesión de un maniático, el discurso que suscribe semejante afirmación no puede dejar de tener un estatuto muy especial en el conjunto del pensamiento moderno y de merecer, asimismo, una especial atención.

Viene en segundo lugar, y como se ha hecho patente ya alguna vez, la circunstancia de que Berkeley nunca llegara a desarrollar una noción de "materialidad" propiamente dicha. Es este, sin duda, uno de los aspectos más endebles de su sistema que propende a generar numerosas ambigüedades. No es preciso profundizar aquí de nuevo en ello. En tercer lugar, en fin, nos encontramos con que tampoco parece haber sentido nuestro autor, en ningún momento de su obra, la necesidad de abordar específicamente lo que fuera una sustancia. Hay, ciertamente, referencias literales suficientes como para establecer sin titubeos que Berkeley identificó desde el primer momento las nociones de sustancia y espíritu, así como, también, que esta identificación se efectuó, al igual que lo hiciera Leibniz, partiendo de la indivisibilidad y la actividad, juntamente con la percepción, como rasgos definitorios de ambas. Ello se hace patente ya en el "percipere" de su célebre fórmula -la auténtica- ya revisada, además de la cual habría que recordar ahora que en ese origen "argumental" de los **Ppos** que ubicábamos en el parágrafo 89 ya se leía:

" Cosa o ser es el término más general de todos: incluye en sí dos especies totalmente distintas y herogéneas y que no tienen nada en común excepto su nombre, a saber, espíritus e ideas. Los primeros son sustancias actives e indivisibles ^{<3>} ."

Actividad, indivisibilidad y percepción, como ingredientes esenciales de la sustancia, hermanan el pensamiento berkeleyano y el leibniziano hasta el punto de obligarnos a un estudio específico del tema ^{<4>} . Las coincidencias entre este punto de partida "fáctico" de los **Ppos** y el de la **Monadología**,

son evidentes. Sin embargo, y a diferencia del alemán, no parece posible hablar, inicialmente, en Bérkeley de ninguna clase de discurso que pretenda fundamentar el estatuto metafísico de la sustancia, y su equiparación al espíritu, partiendo de algún otro presupuesto metafísico previo. La "facticidad" de la noción berkeleyana de sustancia y la del inicio argumental de los **Ppos** se complementan, pues, en un apoyo mutuo, una vez dividido tajantemente el ámbito de lo real entre espíritus e ideas ^{<5>}.

Estas y otras indeterminaciones, sin embargo, no deberían desanimar nuestra empresa, si la concebimos en sus más justos términos. En efecto, dichas dificultades aparecen como escollos si se contempla el problema desde una perspectiva errónea; la de buscar por separado una definición de sustancia y otra de materia para cotejar luego las posibles incompatibilidades de su ayuntamiento. Este planteamiento espontáneo del problema arranca, en sí mismo, de una grave confusión histórica cuya denuncia coincide en buena parte con el análisis que nos ocupa. Ciertamente, ni una teoría de la "sustancialidad" ni una teoría de la "materialidad" son, en rigor, esenciales a la crítica inmaterialista berkeleyana. Más aún, serían en cierto modo incompatibles con aquella y no es de extrañar que Berkeley las evitara instintivamente. Solo un filósofo "desarraigado" del contexto metafísico moderno se sentiría tentado por semejante empresa. Es precisamente la noción que brota de la unión intrínseca de las categorías de materia y de sustancia, en un momento dado, la que conforma la "sustancia-material" del pensamiento moderno, objeto paradigmático de la crítica berkeleyana. Aclarar esto nos obliga, sin embargo, a hacer un poco más de historia.

II. El hada "Hyle".

En efecto, la noción de materia parece arrastrar desde sus orígenes una grave propensión esquizofrénica. La "Hyle", como tal, entra en el mundo del pensamiento metafísico de la mano de Aristóteles, y lo hace, además, según hemos pretendido mostrar en el segundo capítulo, con una vocación inequívocamente analítica y, desde luego, crítica^{<6>}. "Hyle" no es ninguna cosa en absoluto sino más bien una función que depende siempre de un proceso. Por otra parte, no es una exageración afirmar que solamente con Aristóteles la materia accede a esa plenitud categorial de la que partíamos en el análisis de nuestro segundo capítulo. Precisamente por que se trata de analizar una función metafísica, que desempeñan eminentemente átomos, elementos y principios concretos, pero que no se confunde con ellos, Aristóteles no puede limitarse a hablar del fuego, del átomo, ni tan siquiera de un "apeirón", y tiene que echar mano de un nuevo concepto. A partir de ese momento la noción de materia no podrá renunciar ya, en el pensamiento occidental, a este nuevo estatuto y dignidad desde los que se la sigue considerando en todos los manuales y diccionarios. La riqueza conceptual y la formidable potencia explicativa, de la que aún goza, tiene así su origen en aquella formidable operación aristotélica. Mas, precisamente por ello, no pudo haber en este origen nada como una "sustancia material", entendida como una materia que sea sustancia. Lo que había son sustancias materiales entendidas, antes bien, como sustancias a las que correspondía una especial índole metafísica que es la materialidad. La "hyle" nació, por tanto, como índole antes que como cosa. Índole de contingencia, de mutación y de historicidad.

Es por eso por lo que lo primero que hará Aristóteles con su flamante "hyle" será emprender el análisis, refutación y superación de las posiciones mantenidas por sus antecesores en relación ya, ahora sí, a la materia propiamente dicha. Hay que ser conscientes de que la capacidad para llevar a cabo esta

empresa es, no solamente el principal mérito de su nueva noción, sino el instante crucial en el que se pone a prueba toda su razón de ser. Es, por lo tanto, su gran empresa y su mayor victoria. Más esta proyección retroactiva de la nueva categoría por parte del propio Aristóteles es ya, también, el primer paso para su malinterpretación. En efecto, la crítica a la "materia-cosa" efectuada desde su "materia-indole" va a ser, precisamente, la que engendre del abigarrado y variopinto panorama del pensamiento prearistotélico el informe dragón de la "sustancia material". Lo engendra para derribarlo y someterlo, es cierto, y sin duda con éxito en su día; el éxito del propio aristotelismo, que lo exhibe ahora como su mejor trofeo. Pero cuando el aristoteísmo medieval comience a flaquear al final del siglo XIII, será, precisamente, este mismo trofeo, encadenado en sus mazmorras, el que termine de resquebrajar sus cimientos para campear libremente a partir de entonces, por el achuroso valle de la física moderna; por entre sus cañones y su ciudades, sus catalejos y relojes, dejando al hada "hyle" apenas el consuelo del exilio en algún vetusto torreón, acaso como éste desde el que ahora la consideramos, y donde otea con nostalgia y un ápice de esperanza el horizonte rojizo por atardecer de la modernidad.

No cabe, empero, la menor duda de que la propiedad histórica y sistemática del análisis aristotélico pone de relieve una "materialidad" constante operando a lo largo del pensamiento occidental desde sus primeros orígenes. En este preciso sentido "retroactivo" es como decíamos antes que la noción de materia puede considerarse la herramienta conceptual más antigua de occidente -aunque tengamos que subrayar ahora toda la precaución con la que hay que referirse a cualquier "materia" prearistotélica -. Bien puede decirse que el nivel del discurso material prearistotélico no superó jamás el mero discurso sobre la materia como "entidad física concreta" que, de manera igualmente ingenua, revive en el pensamiento moderno tras despuntar, claramente ya, en la escolástica tardía^{<7>}. Acaso pueda aventurarse sin temor la tesis de que la incapacidad global del

pensamiento escolástico para mantener una distinción entre los diferentes ámbitos de aplicación de la materia, tales como los que comenzábamos nosotros por establecer, fué la razón temática fundamental que echó a perder desde sí misma la "física" aristotélica.

Pero, si algo nos denuncia todo este proceso histórico, es la extraordinaria dificultad que tiene un planteamiento como el aristotelico para permanecer fiel a sí mismo sin mezclarse con aquellos otros elementos concretos sobre los cuales se erige. O, dicho de otra manera, que la reflexión sobre la materia no puede permitirse, ni tan siquiera mínimamente, ningún maridaje desprevenido con la imaginación, y que, por lo tanto, toda relación entre ambas será siempre o un matrimonio de interés o una catástrofe segura. Es así como el pensamiento occidental va a olvidar, y acaso a perder, el concepto de potencia pura. El papel desempeñado por el **Timeo** en la descomposición del aristotelímo medieval es buena prueba de ello. Pero este proceso de confusión histórica no es más que el prólogo de otro de confusión sistemática que va a encontrar en el imaterialismo berkeleyano uno de sus epígonos más sobresalientes. Vamos a verlo con mayor precisión.

III. La doble vocación de la materia.

Si proseguimos ahora con un análisis de la noción de materia, siguiendo el ejemplo de Aristóteles - cuya constante presencia este momento de nuestro estudio se comprende bien por paternidad que en este asunto hay que reconocerle -, y atendemos a esa "noción de materia" funcional esbozada en el capítulo segundo, veremos aparecer claramente definidas dos tareas categoriales básicas que son constantes en el pensamiento

occidental. La clarividencia con que el propio Aristóteles las engloba en la "macro-función" común de "potencia" es verdaderamente admirable. La primera de ellas es la de "capacidad ontológica" que nos remite directamente a la función de un sustrato del devenir, de un "protosujeto", y que apareja categorías derivadas tales como las de "arché", átomo, masa, sustancia, individuo, etc. Son, precisamente, todas ellas, de uno u otro modo, categorías de "individuación", ya sea de sujetos, ya de procesos, ya, en definitiva, de ese proceso único fundamental que es el universo. Simplificando algo las cosas, se puede decir que tal es la única función operativa en la "materialidad" presocrática

Pero no se puede comprender la realidad sin comprender, tarde o temprano, la historia de nuestro propio pensamiento en esa misma realidad. En esta sencilla intuición, en la que se cifra, probablemente, toda la clave de la reflexividad gnoseológica, se cifra también el origen del siguiente episodio en nuestro relato. En efecto, junto a esa función netamente "cosmo-lógica" de la materia, vamos a encontrar también otra función fundamental, gnoseológica, cuya primera presencia temática explícita puede ubicarse, probablemente, en la obra de Platón. Esta otra función se desenvuelve esencialmente en un ámbito antropológico de referencia a la acción humana, y en ella hay que hay que buscar, sin duda, el origen de que la "materia" llegara a ser, con el tiempo, sinónimo de "el problema".

Aunque el asunto de la materialidad platónica sigue estando y estará necesariamente confuso, por su condición final de pensador, al fin y al cabo prearistotélico, un primer paso en su esclarecimiento puede ser reconocer en él el antecesor inmediato de esa materia "excipiente" que luego recogerá Aristóteles. Pero esta materia excipiente de Platón, que habrá de concretarse luego en su "chorismos", parece ser, en algún momento, más bien un medio que un fin en el tratamiento de la materialidad. En efecto la espacialidad platónica propende a

ser, a menudo, condición de posibilidad de una materia en cierto modo actual y resistente: aquello que se opone y se impone a la acción de las ideas en el mundo y que prefigura claramente aquello que se impondrá, desde el exterior, a la actividad consciente del sujeto cartesiano por contraposición a su voluntad ^{<8>}. Comienza a ser, así, "lo material" aquello con lo que debe bregar el pensamiento humano, el elemento de esa empinada cuesta que conduce a la salida de la caverna en que se sumen nuestras facultades, y, en definitiva, aquello "externo" con lo que nuestra actividad más genuina, la gnoseológica, se las tiene que ver.

Nos encontramos así, por primera vez, con la materia inserta en el ámbito de la actividad humana, dependiente de ella, por tanto, en algún sentido, "correlativa" a ella. Y, a la vez, con una actividad humana que sólo se reconoce como tal en su ejercicio gnoseológico más depurado, y ajeno a la actividad estrictamente corporal: el pensamiento. Los protagonistas de la trama cartesiana acaban de ver la luz y, con ellos, las dos funciones de algún modo contrapuestas que habrá de asumir la materialidad occidental: lo que nos sufre y lo que nos afronta, lo potencial y lo resistente, conviviendo en el seno de un mismo concepto. Materia es lo "dócil", lo "inerte", lo virtual, en su función cosmológica, pero también lo "tenaz", lo pesado, lo "a-racional", cuando no "anti-racional", en su función antropológica. Todo depende que ubiquemos nuestro punto de vista en la objetividad ideal del que contempla el universo "en sí", desde ninguna parte, o en la subjetividad puntual de quien actúa en el mismo. Y cuando ocurra que una de las dos funciones termine por poder a la otra, siempre la que mejor se avenga con la imaginación del momento, nos enfrentaremos en verdad, con dos materias; una la "plástica", la otra la "dura", perviviendo a la vez en el seno de esa "res extensa". De esa cosa en sí, al mismo tiempo perfectamente "racional" por ponderable matemática, y perfectamente "irracional" por ajena a todo pensamiento e, incluso, confrontada con él.

En qué medida la genuina doctrina aristotélica consiguiera un precedente de equilibrio entre ambas vocaciones, a fuerza guardar fidelidad simultánea a la tarea de individualizarnos y a la de sustentar nuestros procesos de abstracción, es un asunto en el que no entraremos aquí. Es evidente, en cualquier caso, que en su obra están presentes ambas, así como que los posteriores avatares de la historia vinieron a dar a la materia resistente la más contundente victoria filosófica. Hitos decisivos en este relato son, sin duda, la apoteosis de la física de Newton y la biología darwiniana que culminan esa cosmovisión de lo "inercial" que tiene actualmente el occidental culto. Al fin y al cabo, la "inercia" no es sino esa confrontación vectorial de actividades, tamizada por la ley de economía de pensamiento y lista para ser manejada con cifras.

Lo entrañable que sigue resultándonos esta concepción de la materia, lo pone bien de manifiesto la disonancia que produce en nuestro espíritu la aplicación rigurosa de un razonamiento exclusivamente acorde con la función plástica de la misma en cualquier ámbito de la cultura. Algunos modelos de la física contemporánea, surgida de la adopción de la energía y el campo magnético como sustratos definitivos de la realidad material, serían buenos ejemplos de ello. Pero no debemos encerrarnos en el ámbito de la física. Pensemos, por ejemplo, en lo que ocurriría con un razonamiento estético como el que prosigue.

De una u otra manera es ya un tópico de nuestra civilización asimilar las propiedades estéticas de un objeto con lo que este tiene de "anti-material" y hablar de ello como algo que la actividad creadora del artista consigue imponer de alguna manera, por lo general misteriosa y esforzada, a la rudeza de su material de trabajo. A mayor formalidad, se piensa, mayor belleza. Ahora bien, una materia concebida netamente desde su

función plástica genera un tipo de discurso estético muy diferente en tanto que la "capacidad de información" del objeto, su plasticidad formal, sería, precisamente, la medida de materialidad misma. Así, a mayor riqueza expresiva o evocadora, mayor plasticidad y, por lo tanto, más materia por mejor material.

Del mismo modo, el esfuerzo humano por insertar los objetos en su historia y en su lenguaje puede enriquecer la virtualidad formal del objeto más anodino, un producto de desecho o un insignificante recodo de cualquier camino, hasta convertirlo en un objeto estético a fuerza de dotarlo de nuevas potencialidades simbólicas o evocadoras, esto es, de hacerlo más material. Como vemos, la dirección que impone un discurso de esta naturaleza a nuestra concepción de la materia va asimilándola progresivamente con una función comunitativa, de virtualidad expresiva o simbólica, que no nos es aquí del todo extraña, si pensamos, por ejemplo, en la noción berkeleyana de creación a la que ya nos hemos asomado, y que reaparecerá nuevamente con inusitado vigor en los tramos finales de nuestro trabajo.

Por el momento, sin embargo, bastará señalar que a extrañeza categorial que producen discursos como este que acabamos de proponer aquí- que no pasa de ser, por otra parte, una elemental lucubración "ad hoc" sin más valor que el ilustrativo- guarda, desde luego, un estrecho parentesco con aquella vaga repulsión íntima que nos suscitaba la doctrina inmaterialista berkeleyana tres capítulos atrás. Es importante consignar ahora la afinidad fundamental de sus raíces. En cualquier caso no se ha pretendido con ello sino destacar el complejo entramado cultural de esa que denominábamos hace un instante "propensión esquizofrénica" de la noción de materia, por cuanto es, precisamente, en el corazón de la misma donde se forjará la noción filosófica moderna de sustancia material. No estará de más, sin embargo, recapitular alguna de las conclusiones que se imponen.

Hemos indicado, pues, que en su origen y por su propio planteamiento, la noción de materia se instala en un plano ontológico esencialmente divergente del de la noción de sustancia. A pesar de ello, hemos advertido que emprender aquí un análisis diferenciado de ambas categorías daría al traste con nuestra indagación, habida cuenta de que el rago más específico y genuino del pensamiento moderno al respecto, y por lo tanto de la noción de sustancia material que nos ocupa, es, precisamente, la asimilación categorial definitiva e incuestionada entre la noción de "sustancia de índole material" y la de "materia concebida como una sustancia". "Sustancia material" es, pues, una categoría mental única e indivisa, en el planteamiento que Berkeley critica.

Por otra parte, hemos visto convivir en el seno de la noción de materia dos funciones distintas, la plástica y la resistente, estrechamente vinculadas a sendos ámbitos de aplicación, respectivamente el físico y el gnoseológico, cuyas demandas pueden llevarla eventualmente a un desarrollo aporético. Tenemos, por lo tanto, dos vetas originarias de confusión, dos vocaciones portadoras de sendas paradojas, que concurren en la noción moderna de materia y que debemos explorar un poco más: el tránsito de la materia "principio" a la materia "sustancia", y el tránsito de la materia "potencia" a la materia "resistencia". Alguna vez se ha aludido técnicamente a este proceso combinado como el de la pérdida de la noción de potencia pura en la modernidad. Ni que decir tiene que, en efecto, ambas vocaciones acaban confluyendo entre sí y forman parte de un unico proceso general de pensamiento del que vamos a tratar de hacer ahora un primer esbozo general a la espera de su desarrollo específico en la doctrina berkeleyana y a fin de ahorrarnos entonces unas cuantas páginas de laboriosa e innecesaria erudición.

IV. Del principio a la cosa, de lo virtual a lo inercial.

El sentido histórico global de este proceso en el que se hermanan las líneas argumentales por las que el pensamiento presocrático y cierto aspecto del platónico terminan por imponerse al de Aristóteles, tras un largo proceso de mestizaje en el que se irán apoderando de su hacienda conceptual, se podría titular, también, en la modernidad: "de la materia a la masa"⁹. En efecto, el especial estatuto categorial en el que sitúa a la materia el planteamiento aristotélico, y su eventual fidelidad a la doble función que la misma entraña, difícilmente pudo mantenerse incluso entre sus propios seguidores. De un modo general podemos constatar que:

" Como es bien sabido hay dos definiciones diferentes de materia en Aristóteles. De acuerdo con la primera (Phys. I, 9, 191b 31 f) la materia es el primer substrato del cual deviene "per se" cada cosa, como principio intrínseco (como opuesto tanto a la privación como a las cualidades accidentales que puedan persistir en el producto): de acuerdo con la segunda (Met. Z, 3, 1029a 20f), materia es lo que no puede ser asignado a cualquiera de las categorías por las que se determina el ser. La primera definición resulta de un análisis del cambio; la segunda, de un análisis de la predicación. (Cf. Santo Tomás, In VII, Met. 2, 1287). ... Aquéllos filósofos que hacen hincapié en la definición "física" de la materia, están más dispuestos a admitir que la materia no es completamente indeterminada; un buen ejemplo es Suarez (Disp. metaphys. d. 13, s. 4.). Quienes se decantan principalmente por la definición "lógica", por el contrario, estarán inclinados a postular una materia incluso en las sustancias espirituales; como, por ejemplo, Ibn Gebriol, que inaugura la doctrina de la composición hilemórfica de las sustancias espirituales. Razona la existencia de la materia

basándose simplemente en el análisis de expresiones lingüísticas "Solum nomen cörperis signum est ad dicendum esse materiam... quia cum anuntias aliquid esse corpus, assignas formam et formatum." (Fons Vitae, tr. 2, ed Baeumker (1892), 24.) Respecto a esta cuestión en general, cf. J. de Vries, Scholastik, 32, 1957, 161; 33, 1958, 481)^{<10>}."

Reminiscencias de esta apretada cita nos van a acompañar, a paritir de aquí, a lo largo de todo nuestro estudio y, de un modo muy especial, al tratar de la confusa ambigüedad que encierra la noción moderna de sustancia material y sus implicaciones culturales.

Aunque, de continuar nuestro relato hasta hoy en día, tendríamos que titularlo mejor "de la potencia a la energía pasando por la masa", e incidir muy especialmente en la la segunda de las líneas temáticas referidas en nuestra cita - la consideración eminentemente lógica, categorial, de la materia, primando así la categoría de relación-, la cantidad es, sin duda, el paradigma que domina el tramo histórico de la modernidad que ahora nos intersea. Debemos, pues, subrayar más bien aquí la primera alternativa. La de una consideración "física" de la materia.

A este respecto es paradigmático ese proceso de distorsión que va a sufrir el principio de individuación aristotélico ya desde la propia escolástica. En efecto, es de todos bien conocida aquella máxima aviceniana según la cual el principio de individuación de las sustancias corpóreas es la "materia signata quantitate". Cabalmente quiere decirse con ello que lo que individualiza al ente corporeo es la materia concreta, "haec materia" en expresión de Santo Tomás, queriéndose contraponer así este principio de individuación a una materia universal indeterminada. Si hemos de hacer caso a la interpretación tomista, con ello quiere dejarse bien claro que la materia prima no puede ser objeto de ninguna determinación, ni cuantitativa ni

siquiera relativa, y, por lo tanto, no puede individuar nada. La forma accidental no puede en modo alguno preceder a la sustancial. Es preciso que la materia, mediante la recepción de alguna forma sustancial, este en condiciones de ser sujeto de tales accidentes, es decir, que sea ya, de facto, alguna sustancia, para que pueda oficiarse, en virtud de los mismos, como principio de individuación^{<11>}. La relatividad intrínseca a la noción de materia como principio, que ya hemos apuntado, permanece de este modo intacta en la máxima abstracción del concepto de una materia prima que, para hacer algo positivo, aunque sólo sea individuar, debe empezar por dejar de ser materia prima sin más.

Ahora bien, a la vista de ello se comprende perfectamente la sutileza del tránsito entre esta interpretación del "materia signata quantitate", en virtud de la cual lo que individualiza realmente es la cantidad de una sustancia previa-de una sustancia material, pero no de una sustancia materia - y aquella otra interpretación, infinitamente más concreta e imaginable, según la cual lo que individualiza es la "cantidad" misma, no la sustancia, en la medida en que la cantidad individualiza una porción de materia. "Materia signata quantitate" se leería así: "la cantidad concreta de materia en general" antes que "la cantidad, en general, de una materia concreta". Lectura probablemente apócrifa pero mucho más acorde, como se vé, con nuestra actual mentalidad^{<12>}. Con ella tendremos, que, en definitiva, lo que auténticamente individualiza es la cantidad "en sí" y no la cantidad de tal o cual cosa, con lo que ponderemos en marcha inexorablemente el proceso por el cual el "principio" ontológico materia irá identificándose cada vez más con el accidente "cantidad", y, desde aquí, puesto que un accidente "en sí" es un absurdo, reclamando progresivamente una actualidad rigurosa venga a parar él mismo, en "res".

Los hitos fundamentales de este proceso dentro de la

escolástica tardía, que preparan el advenimiento del estatuto metafísico de física moderna, son sobradamente conocidos y no es preciso iniciar aquí un recorrido histórico más pormenorizado. No podemos olvidar que, además del empuje definitivo de su sencilla adecuación a las exigencias metafísicas de la nueva ciencia, la tesis de una cierta actualidad de la materia prima siempre ha gozado de bastante salud filosófica por su cuenta. Las "dimensiones interminadas" de Averroes, previas a la recepción de la forma sustancial son un clarísimo precedente y el eslabón fundamental de ese proceso que vá desde las "cualidades primarias" de Aristóteles a esas otras "cualidades primarias" de la modernidad. El hecho de que el propio Santo Tomás se adhiriese en algún momento a esta corriente no sea de ser un buen indicador de su vigencia^{<13>}. Toda una ilustre saga de pensadores, por lo demás variopinta, que coinciden en atribuir a la materia prima "cierta actualidad por sí misma" de manera que "por consiguiente, Dios podría haberla creado al margen de toda forma", avalan esta salud^{<14>}. Así, John Peckham, Ricardo de Middleton, Guillermo de Ware, Duns Escoto y, por supuesto, Guillermo de Ockham son figuras prominentes atmbién en este proceso que prepara, entre otras cosas, el advenimiento del inmaterialismo berkeleyano^{<15>}. Para venir a parar a un acto que individualice toda conciencia y todo contenido de conciencia ya tenemos a Dios, que, además, está libre de las contradicciones que surgen en la noción de materia cuando se la fuerza a explicar tantas cosas.

Y no es ya, simplemente, como vemos, la actualidad de la materia prima la que alimenta, desde aquí, el tránsito del cual estamos hablando. Consecuencia directa de lo dicho, igualmente, es el inicio de un irreversible proceso de cuantitativización. Los célebres tratamientos filosóficos otorgados por Gil de Roma o el propio Ockam al misterio de la transustanciación, la de aquél, por cierto, a partir de esas mismas "dimensiones interminatae" de Averroes que acabamos de mencionar, se sitúan a un paso no ya de la materia "res", sino de la materia "res extensa"^{<16>}. A partir

de aquí, sólo resta que Descartes la confronte puntualmente a una "res cogitans", en un acto primigenio de conciencia como el "cogito", para que el marco categorial del inmaterialismo quede debidamente dibujado.

Por esta misma razón, en la "res extensa" cartesiana no culmina solamente el proceso que media entre la materia-principio y la materia-cosa. Juntamente con él, asimilado por su planteamiento, asistimos a ese otro no menos relevante que consiste en el tránsito definitivo desde una materia "plástica", que ha ido perdiendo plasticidad desde Santo Tomás, a una materia "resistente", confrontada con la acción del pensamiento, que retiene, empero, las competencias y prerrogativas categoriales de su antecesora.

Presenciaremos así una curiosa conversión de esa potencia excipiente de una forma, ya interna, ya externa al sujeto, que opera originariamente en la gnoseología aristotélica tanto como su la física; en otra instancia frente a la cual el sujeto erige su actividad consciente y que tiene que conquistar desde sí mismo como es, por excelencia, la "res extensa" cartesiana. En esta nueva situación, el pensamiento, interno al propio sujeto, en tanto que completamente dócil a éste ya no tiene, como se vé, ninguna vinculación con la materialidad. Ni tan siquiera, como ya pudimos apuntar y analizaremos más adelante, mediante esa imaginación que "contenía" de algún modo el quehacer del pensamiento y la materialidad de nuestra mente corporal. Pero esta falla de la materialidad es, también, una falla del entendimiento pasivo, de ahí que al fallar el entendimiento pasivo, la modernidad se vea abocada a tener que habilitar nuevas maneras individuación "formal" para la conciencia. La pregunta que habrá de surgir inevitablemente entonces es: ¿hasta qué punto el recurso cartesiano a un criterio de "interioridad" y "exterioridad" a la conciencia no echa por tierra su pretensión de situarla completamente al margen de la corporalidad? o bien, ¿hasta qué punto se puede ser fiel a este planteamiento de la

materia sin hacer de la conciencia un cierto cuerpo disfrazado, y del pensamiento una física de tapadillo? Las referencias berkeleyanas a este respecto son abundantes y sustanciosas, como tendremos ocasión de comprobar.

V. El dilema platónico de la modernidad.

Hemos sugerido la presencia originaria de esta función confrontadora en el tratamiento platónico de la materia, bien es cierto que junto a otras. Parece estar muy clara, por ejemplo, en el "Timeo". Ya en el planteamiento general de la obra aparece ubicada la cuestión de la materia como punto crucial del proceso que se relata en la segunda sección, la cual está dedicada, precisamente, a tratar de "aquellos aspectos del mundo debidos a condiciones preexistentes que la Razón debe tener en cuenta y que no puede alterar"^{<17>}. A partir de aquí se sumerge Platón en la determinación de esa "tercera naturaleza", "idea difícil y oscura", que no es propiamente ni inteligencia ni devenir, y que denomina, entre otras muchas cosas, y en algún momento de singular inspiración "la causa errante"^{<18>}. Si bien, la denominación con más fortuna histórica de cuantas manejó parece ser, por excelencia, la de "khora", "topos" o "hedra", esto es, lugar^{<19>}.

Es, por tanto, rigurosamente cierto que la primera caracterización de la materia en el pensamiento platónico apunta sin duda a una materia-excipiente en el mismo sentido que luego recogerá Aristóteles. Pero el desarrollo temático de este excipiente lleva a Platón por derroteros bien distintos. Para empezar, está claro el empeño platónico por hacer de esta "idea errante" una idea al fin y al cabo. Ello obliga, desde luego, a dotarla de una cierta actualidad^{<20>}. Por otra parte, no parece

menos claro que esa indeterminación de la que Platón se cuida muy mucho de sacar la "materia" viene, a su vez, determinada por una cuestión de índole eminentemente gnoseológica, como ya despuntaba en planteamiento general de tema como una "necesidad", integrante del universo, y fuerza ciega contrapuesta a la inteligencia. Se ha señalado así, en alguna ocasión, que el espacio no fue, para Platón, ese espacio puro, en el sentido clásico de vacío o simple nada, sino, más bien, el lugar de confrontación donde opera una fuerza que se encuentra, por tanto, en agitación permanente:

"El estado normal de la materia platónica es, en efecto, el de lucha; campo de batalla donde se realiza la síntesis de contrarios. Aquí subyace una de las principales diferencias que hacen imposible equiparar a Platón y a Descartes en este punto. Mientras que la y la geometría modernas, desde Descartes, se representan el espacio como lo absolutamente inerte, platón se lo imagina como el lugar donde obra una fuerza y se encuentra, por consiguiente, en estado de incesante agitación. Por eso no se puede definir; a consecuencia de su propia inestabilidad y movilidad^{<21>}."

El espacio de Platón es, pues, esencialmente distinto del cartesiano. Pero lo es justamente en la misma medida en la que prefigura la materia cartesiana que habrá de ocupar dicho espacio. No es extensión, precisamente por lo que tiene ya de "res extensa". Es la "khora" del "khorismós". El lugar de la separación al que la separación misma dota de todo sentido. De ahí que se haya sugerido que, para Platón, "la materia", es esencialmente, "lo diferente". Ahora bien, apelar a esto "diferente" en la explicación causal del mundo visible y sostener, a la vez, que sea una idea, imposibilita de raíz el que pueda ser, de hecho, lo absolutamente distinto al pensamiento. Tras la cuestión en apariencia totalmente cosmológica del "khorismos" platónico se ve despuntar así, solapada pero en esencia, toda la problemática gnoseológica de la sustancia material del planteamiento representacionista moderno, que no

será sino el heredero de esta misma situación tras el interregno aristotélico. Tal es, se ha dicho, el "dilema platónico" y, añadiríamos nosotros, el dilema "platónico" de la modernidad:

" Este dilema, que hunde sus raíces en el "chorismós" platónico, es fundamentalmente el siguiente: Si aquello que es imaginado [entiéndase representado por la imagen] (la unidad suprema en el caso de las formas y las formas en el caso de lo sensible) representa la esencia de aquello de lo que es imagen, y existe, sin embargo, en un estado de separación ontológica de ella; entonces, la esencia imaginada no puede explicar formalmente las representaciones, es decir, el caracter defectivo o privativo de las imágenes...

Si lo que representa carece de naturaleza en sí mismo, y sólo la tiene en un sentido puramente relacional e imitativo, entonces, a causa de la separación real, [entre la imagen y la cosa], por una parte, y de la representatividad de la imagen, por otra, Platón debe afirmar y negar a la vez que las imágenes como imágenes sean explicables en los términos de la esencia o forma verdadera [de las cosas]. La dificultad se hace más todavía más aguda toda vez que nos encontramos a Platón demostrando la existencia de la materia como principio, precisamente, desde la misma premisa sobre la que fundamenta la necesidad de establecer un principio de esencia trascendente o ser verdadero, a saber: lo representado por eso que es imagen... La materia debe entonces existir por esta razón general: "las imágenes existen". Como representar es representar algo y esta cosa representada es, para Platón, en sí misma, esencia, la representación debe ser, en algún sentido real, explicable por la esencia representada^{<22>}."

A partir de aquí se comprende que el triunfo efectivo del platonismo sobre el Aristotelismo que se efectúa en el renacimiento haya de tener consecuencias graves y directas en el asunto de la materia. El recorrido concreto de este tránsito es, evidentemente mucho más difuso y prolijo de lo estrictamente

necesario para proseguir el hilo de nuestro argumento. Son evidentes ya, sin embargo, las razones por las que se puede ubicar su culminación en el discurso cartesiano sobre la "materia-resistencia", o "independencia de nuestra voluntad consciente", cuya complicación con el principio de causalidad eficiente se ha denunciado tantas veces ^{<23>}. Consecuencia de ella, es la complicación "espacial" del proceso voluntario-resistente que inaugura la dialéctica moderna de la interioridad y la exterioridad y constituye una pieza clave en todo nuestro trabajo.

El papel paradigmático de la lente y el espejo en la gnoseología moderna y todas las aporías derivadas, otra vez, como en la "interioridad pura" cartesiana, de una espacialización subrepticia, han sido ya brillantemente exploradas y tendremos ocasión de referirnos a ello más adelante ^{<24>}. No es una casualidad, por otra parte, como vemos, que la noción filosófica de Dios más querida por la modernidad acabe siendo la de aquel ser en el que se identifican percepción y voluntad, prototipo de subjetividad perfecta. Por lo demás, no es preciso entrar a analizar aquí los todos los eslabones históricos que se pueden encontrar en este proceso ni cuales pudieran ser su raíces últimas.

Qué duda cabe de que la progresiva germinación de elementos gnoseológicos de origen netamente judeo-cristiano y que afectan de un modo directo a la noción de materia, a los que tendremos ocasión de referirnos más adelante, permitiría hablar en la "res extensa" cartesiana de una complicación de la causalidad griega y la subjetividad cristiana que todavía no se ha sabido resolver satisfactoriamente. No se pueden perder de vista, pues, análisis globales tan sugestivos como los de el profesor Loemker cuando apunta el hecho de que la única herramienta gnoseológica disponible para aforntar el nuevo orden ético y social de la modernidad, o más bien, su nuevo desorden, era un neoplatonismo cristianizado a la manera agustiniana, y muestra

hasta qué punto pudo influir esta combinación en el surgimiento de un "nuevo orden", también en la afección perceptiva ^{<25>}.

De cualquier forma parece evidente que no sería justo imputar a Descartes el origen de la amalgama variopinta, y en ocasiones confusa, de motivos que concurren en la noción moderna de sustancia material. Antes bien, hemos de buscar su origen en una actitud intelectual generalizada hacia la materia, de la que no es, en modo alguno, el responsable último, y que intentaremos esbozar en su momento. Ejemplos sobresalientes del arraigo cultural de toda esta confusión los encontremos fácilmente. Pensemos, si no, en esa materia pensante de Locke, que analizaremos también. Igualmente podemos mencionar aquí el retrato que el padre Malebranche, hombre al que debemos suponer medianamente informado, nos hace en su **Recherche de la Vérité** de lo que circula a la sazón como "gnoseología aristotélica". A su luz se justifica cualquier aversión, no solo la suya, por una doctrina de las "species intencionales" que es, en realidad, una curiosa hibridación del paradigmas completamente inepta, tanto para un planteamiento objetivista abstractivo, del cual se nos presenta como abanderado, cuanto, por supuesto, para cualquier planteamiento subjetivista a la manera cartesiana ^{<26>}.

VI. La noción de materia: punto final.

En el planteamiento cartesiano de la materia culmina, sin embargo, de manera eminente este proceso de confusión histórica que hemos procurado mostrar aquí, y en el que tenemos que inscribir la crítica berkeleyana. En el **Discurso** y en las **Meditaciones** cartesianos veremos representada, pues, la escena final de nuestro primer acto. Resulta, con ello, que un estudio histórico pormenorizado acerca de las fuentes precisas por las

que esta noción general se vierte en el pensamiento de nuestro autor: Locke, Bayle, Malebranche, etc., puede obviarse, de momento, si nos remitimos directamente al lugar en que se expresa paradigmáticamente su origen^{<27>}. No parece que sea una audacia pasar ahora por alto matices que el propio Berkeley consideró triviales. Antes bien, parece obligado atender al origen de la noción moderna de sustancia material en toda su amplitud si se pretende delimitar con precisión el auténtico objetivo del inmaterialismo berkeleyano.

Pero la necesidad de insistir en este argumento no puede provenir del simple esbozo de una indagación histórica tan general como la nuestra. Si repasamos la obra de Berkeley podremos constatar que la denominación operativa más común de todas cuantas se refieren a la materia es la de:

"sustrato no pensante de ideas" o "existencia absoluta de algo no pensante^{<28>}."

Esta determinación negativa del objeto de discurso, así como su caracter netamente bipolar, deben hacernos meditar un poco acerca de su contenido. En efecto, aistimos siempre a una doble determinación de la sustancia material consistente la conjunción de elementos que provienen de su función gnoseológica y elementos que provienen de su función cosmológica. Y esto no es sino la expresión berkeleyana lúcida y manifiesta de la aporía del planteamiento cartesiano. Incluso ante la más pura de las caracterizaciones cartesianas de la materia, aquella que no se compromete todavía con proceso causal alguno y se limita, dejando a un lado la cuestión de su existencia, a señalarnos en toda su pureza la intuición de la idea de extensión, habrá de remarcar el irlandés sus reticencias. Contemplemos intelectualmente la extensión, intentemos despojarnos de toda actividad corporal subjetiva. ¿No implica ya la simple idea de extensión, con la misma claridad que Descartes recomienda, la acción subrepticia y virtual de "extenderse"?, ¿y no corresponde al espíritu, según

sus los propios postulados cartesianos, la prerrogativa de cualquier acción propiamente dicha? En tal caso: ¿no nos está vendiendo el francés por concepto, lo que, según sus propios postulados, tiene que ser forzosamente imaginación^{<29>}?

El espíritu de la crítica leibniziana a la extensión pura de Descartes, y el de la "epojé" husserliana alcanzarían, en este punto, sorprendentes cotas de hermandad con nuestro obispo. Por lo que a él se refiere, una nueva constatación táctica viene a refrendarlo. El tratamiento textual berkeleyano de la materia no solamente asume este planteamiento sino que subraya siempre, en los momentos cruciales de su argumentación, la contraposición de sus elementos "gnoseológico-negativos" -"no pensante", "no percipiente", incluso "tonta" en el parágrafo 75 de los **Ppos** - y los "cosmológico-positivos" - "sustrato", "extensa", "movil", "causa", etc.-^{<30>}. De ahí que podamos aventurar, incluso, como precaución de lectura, que cuando Berkeley nos caracteriza la materia resaltando exclusivamente la terminología propia de uno de estos dos contextos semánticos, su discurso se encuentra, casi con seguridad, en un "tramo" de premisas, mientras que cuando ambos contextos semánticos aparecen juntos podemos asegurar que algún concluyente "mazazo" está a punto de caer. Todo su esfuerzo crítico, por tanto, reposa tras definiciones como esta;

"¿Y no significa "materia", en la acepción común de la palabra, una substancia extensa, sólida, móvil, no pensante e inactiva?^{<31>}"

Es esta definición, notémoslo, una de tantas. Una simple representante del común de las definiciones berkeleyanas y, como sucede con ciertas demostraciones matemáticas, en ello reside justamente su valor: en que vale para cualquiera y, por ende, para todas.

Podemos valorar ahora en sus justos términos la desidia berkeleyana a la hora de tratar el asunto de la sustancia

material. Noción emblemática del pensamiento de una época en la que la hemos visto confluír, sin embargo, con tres vocaciones eventualmete incompatibles. La la vocación categorial aristotélica originaria, que determina su estatuto y su dignidad conceptual confiriéndole, por definición, funciones tales como las de: sustrato de cualquier cambio sustancial, principio de individuación, excipiente de la forma externa al sujeto, etc. La vocación de concreción física jonia que pervive bajo cualquier forma de "arché" cuantificado: extensión, espacio o tiempo absolutos, átomos, etc. Y, finalmente, una veta idealista irrenunciable, verosímilmente de origen platónico, que la instala plenamente en la dialéctica "conciencia-resistencia-exterioridad", y de la cual el representacionismo gnoseológico moderno es sanción definitiva. El panorama ya está completo y no puede prometer más sobresaltos. Habrá que concederle, al menos, al nuestro obispo que tenía algún motivo para fijar largamente su atención en semejante producto cultural sin sentirse demasiado obligado a indagar su procedencia.

Se explica, de este modo, también, por descontado, esa asimilación natural entre "materia" y "la sustancia material" en la que vive el pensamiento de la época; así como que en el índice temático final de la edición crítica de las obras de Berkeley que manejamos, "materia" y "sustancia material" aparezcan, "de facto", como una sola entrada. Abunda el ello, finalmente, la notable proporción de definiciones de "materia" contenidas en los **Ppos** o en los **Dial** que se encabezan con el término "sustancia", "sustrato" o "existencia absoluta de..."^{<32>}. Se zanja, de este modo, el problema que hasta aquí nos ocupaba, con las mismas palabras con las que Filonús viene a zanjarlo el alguna ocasión:

"No discutiré contigo por una expresión. "Materia", o "sustancia material", son términos introducidos por los filósofos; y ,tal como son utilizados por ellos, significan cierta clase de

independencia o subsistencia distinta de la percepción por una mente, pero jamás son utilizados por la gente corriente o, si lo hacen, es para significar los objetos inmediatos de los sentidos ^{<33>}."

No discutiremos más, entonces, tampoco nosotros por una expresión, que hemos apurado ya hasta rayar en lo redundante. Estamos, por tanto, en condiciones de afrontar esa pregunta con que abríamos el capítulo: ¿de qué materia nos habla Berkeley?.

La respuesta definitiva, pues, no la vamos a encontrar en la propia obra de Berkeley, aunque tendremos ocasión inmediatamente de revisar algunas de las más precisas respuesta en ella contenidas. Tampoco en ese "padrino espiritual" en el que, ciertamente, la bebe nuestro filósofo: John Locke, cuyo pensamiento en lo tocante a este punto parece difuminarse siempre en múltiples destellos como, por ejemplo, ese texto del libro tercero del **Ensayo** dedicado al término "materia", cuya incoherencia tanto asombrará ^{<34>} luego a nuestro obispo y que analizaremos en su momento .

En definitiva, bien poco tardará Berkeley en apreciar que, en relación a este asunto: "Locke, en su libro 4, y Descartes en la Meditación 6, usan el mismo argumento ^{<35>} ." Bien se concluye de aquí adonde debemos acudir si buscamos una respuesta textual completa y definitiva para nuestra cuestión. Es, efectivamente, en el Descartes de la sexta meditación o del capítulo quinto del **Discurso** donde la hallaremos en su más pura expresión. O, también, con precisión y desarrollo admirables, en ese texto inicial del segundo libro de los **Principios de la filosofía** que vamos a adoptar, desde aquí, como referencia paradigmática a tal efecto:

"Aunque estamos suficientemente persuadidos de que hay cuerpos que están realmente en el mundo, sin embargo, como lo hemos puesto en duda anteriormente, y

como esto lo hemos contado entre aquellos juicios que hacemos desde el principio de nuestra vida, es preciso que investiguemos aquí las razones que nos hacen tener un conocimiento cierto. En primer lugar, experimentamos en nosotros mismos que todo aquello que sentimos viene de alguna otra cosa que no es nuestro pensamiento, porque no está en nuestro poder hacer que tengamos una sensación más bien que otra y ello depende de esa cosa, según toque nuestros sentidos. Es verdad que podemos preguntarnos si Dios, o algún otro distinto de él, no serán tal cosa; pero, como nosotros sentimos, o más bien nuestros sentidos nos nos excitan frecuentemente a percibir clara y distintamente una materia extensa, en longitud anchura y profundidad, cuyas partes tienen figuras y movimientos diversos, de donde proceden las sensaciones que nosotros tenemos de los colores, olores, dolores, etc. Si Dios presentara a nuestra alma por sí mismo la idea de esta materia extensa, o simplemente si permitiera que ella fuera causada en nosotros por alguna cosa que no tuviera nada de extensión, figura, ni de movimiento, no podríamos hallar ninguna razón que nos impidiese creer que se complace en embaucarnos. puesto que concebimos esta materia como una cosa diferente de Dios y de nuestro pensamiento, y nos parece que la idea que tenemos de ella se forma en nosotros con ocasión de los cuerpos externos, a los cuales es enteramente semejante. Ahora bien, como Dios no nos engaña, por que esto repugna a su naturaleza, como ya se ha señalado, debemos concluir que hay una cierta substancia extensa en longitud, anchura y profundidad, que existe efectivamente en el mundo con todas con todas las propiedades que conocemos manifiestamente que le pertenecen. Y esta sustancia extensa es la que llamamos propiamente el cuerpo, o la sustancia de las cosas materiales. (Ppos. II. i) ^{<36>}."

NOTAS AL CAPITULO V.

<1> Cf. notas 10 y 11 del cap. III

<2> Entre las modificaciones efectuadas por Berkeley a sus **Dial.** destaca, en efecto, su célebre y extensa referencia a la doctrina de Malebranche destinada a establecer las serias discrepancias de la suya, tanto de la visión en Dios como del ocasionalismo.

<3> **Ppos.** 89. W. II. 79

<4> Cf.. Cap. 9.

<5> OWENS, C. Matter and Predication in Aristotle, Mc Mullin, E. o.c. p.99

<6> **Ppos**, § 27. W. II, 52.

<7> Cf. Vg, KOYRE, A. **Estudios galileanos**, Siglo XXI, Madrid, 1966. Cap. I.

<8> Cf. ESLICK, L.J. The material Substrate in Plato, Mc Mullin, o.c. p. 59. No deja de ser interesante comprobar que la reciente enciclopedia de filosofía editada por P.U.F, (París, 1990), en su diccionario temático y en la entrada "materia" apunte un sentido "cartesiano" de dicho término en el que opera, básicamente, como antagonista complementario del pensamiento.

<9> Macmullin titula de este modo la tercera parte de su voluminosa obra referida - Cf. p. 328.- Donde se halla un excelente resumen de este proceso en el trabajo WEISHEIPL, J.A. The Concept of Matter in Fourteenth Century Science, o.c. p. 319

<10> cf el comentario de LOBKOWICZ, N. en Mc.Mullin, E. o.c., p. 116

<11> Cf. Vg. FRAILE, G. **Historia de la filosofía** Vol II, BAC, Madrid, 1966, p. 863 y sigts.

<12> LOBKOVICZ, N. o.c. p.117.

<13> Cf. FRAILE. G. l.c.

<14> WOLTER, A.B. The Ockamist Critique. En McMullin, E. o.c. p. 151.

<15> ibid.

<16> Cf. WEISHEIPL, J.A. o.c.

<17> ROSS, D. **La teoría de las Ideas de Platón**, Cátedra, Madrid, 1986, p.145.

<18> **Timeo** 48a y 49a

<19> J.A. NUÑO, en su obra **El pensamiento de Platón**, U.C.V., Caracas, 1963, señala hasta diez denominaciones distintas en la tercera parte del Timeo. "apoyo, receptáculo", "nodriza", "esto", "naturaleza receptora de todas los cuerpos", "Sello o cuño", etc... o.c. p. 146.

<20> o.c. p.148

<21> o.c. p. 147.

<22> ESLICK, L.J. o.c. p.61.

<23> GILSON, E. **Etudes sur le rôle de de la pensee medievale dans la formation du systeme cartesien**; Paris, Vrin, 1951.

<24> Especialmente rigurosa y sugestiva es la obra de YOLTON, J. W. **Perceptual Acquittance. From Descartes to Reid**, Basil Blackwell & Sons, Londres, 1984. continuación, en cierto sentido, de su ya referida **Thinking Matter**

<25> Cf. LOEMKER, L.E. **Struggle for Syntesis**, Harvard U.P., Harvard, 1972, Prefacio y pags. 129 y 234-236.

<26> MALEBRANCHE, **Recherche de la Vérité**, I, I, 16,

<27> No le faltan antecedentes a esta a esta decisión nuestra. Puede verse, a tal efecto, la introducción de M.R. Ayers, a las Obras de Berkeley editadas por Everyma's, de Londres, y que ya hemos mencionado anteriormente - o.c. p. vi -.

<28> Para ser exactos, la expresión equivalente a materia utilizada en más ocaciones por Berkeley probablemente sea la de "existencia absoluta de seres no pensantes".

<29> **Dial**, I. W. II, 197-199.

<30> Cf § 7 y 9 de los **Ppos** W. II. 43-44. También, W. II. 216 y 225.

<31> **Dial** II. W. II, 216.

<32> Cf. W. IX, 181.

<33> **Dial** III. W. II, 261.

<34> LOCKE, J. **Ensayo**, III, x, 15.

<35> **Ph.C.** 790, W. I, 95.

<36> **Principios** II, 1, A&T IX-2, p. 63.

s e g u n d a p a r t e

CAPITULO VI: "MATERIA" EN SU VERTIENTE COMUNICATIVA.**I. La necesidad de justificación racional de la materia como empresa ilusoria y falaz.**

Cuando se habla, en singular, de la crítica berkeleyana a la sustancia material, se maneja una expresión que podría resultar hasta cierto punto equívoca. No lo es, en definitiva, porque hay una intención fundamental en esa crítica y porque es uno también, como se intentará mostrar, su corazón argumental. Pero el que este corazón sea uno no quiere decir que sea, además, simple, y, como casi todos los asuntos relativos al corazón, no se vea forzado a expresarse mediante múltiples afectos y razones dependiendo del caso. No es solamente uno, por tanto, el reproche que puede leerse en Berkeley a la noción de materia ni tan siquiera una sola la naturaleza argumental de sus diversos reproches. Llegado el momento de ahondar definitivamente en esta crítica será preciso ensayar, pues, antes que nada, una tipología de objeciones berkeleyanas que las compendie del modo más ordenado posible a fin de evitarnos una interminable rapsodia. A tal efecto, nos ha parecido la célebre distinción semiótica entre pragmática, semántica y sintáctica, una guía afortunada a la hora de procurarnos un poco de concierto. Así consideradas, en efecto, vamos a ver cómo se pueden acomodar sin mucho esfuerzo las recriminaciones berkeleyanas a la noción de materia en tres grandes especies: pragmáticas, semánticas y sintácticas.

Hay que advertir, no obstante, que tomaremos prestada la terminología de Morris con cierta liberalidad. En el caso

concreto de la pragmática, de la que ahora vamos a ocuparnos, no queremos referirnos con ella sino a aquellos efectos del uso del término "materia" en su vertiente comunicativa considerada muy globalmente. De este modo, pues, y en lo que concierne a las objeciones "pragmáticas" de Berkeley a la materia, cabe distinguir dos grandes estratos argumentales superpuestos. En el primero se incluyen todas aquellas referencias de nuestro autor a la completa inutilidad comunicativa del término "materia". El segundo, más radical aún, acoge por su parte la lista de funestas consecuencias que acarrea el uso filosófico común de dicho término. Así considerado, en suma, el término "materia", en su curso y acepción técnica ordinarios, aparece como un mal grave y completamente innecesario; en definitiva: una verdadera calamidad, origen permanente de equívocos en la comunicación humana y de distorsiones en nuestro trato con las cosas.

Fuerza es recordar aquí de nuevo, sin embargo, que operamos ya, desde hace bastantes páginas, con una acepción muy precisa de "materia" y con miras siempre a algunos de los discursos filosóficos que se le asocian. Las observaciones efectuadas al respecto en el capítulo cuarto, en el que veíamos a Berkeley admitir alternativas históricas y sistemáticas a la noción de materia objeto de su crítica, deben prevenirnos definitivamente sobre este punto. "Si por materia se entiende una cosa sensible cuya existencia consiste en ser percibida, entonces sí hay materia ^{<1>}." Puede completarse aún esta prevención señalando otras posibles concepciones de la materia, totalmente hipotéticas, que son sugeridas por el propio Berkeley en el trascurso de su argumentación, en pasajes tales como el párrafo 71 de los Ppos. - a consecuencia, parece ser, de algunas lucubraciones suyas encaminadas a concebir qué podría ser una "materia", definida como pura ocasión, de acuerdo con alguno de sus propios planteamientos -. Esbozo ciertamente fugaz, pequeña distracción marginal, a decir de su autor, pero bien sugestivo y, a fin de cuentas, presente y mantenido en la que quiere ser su obra programática:

"...según la noción de materia aquí establecida, la cuestión no se refiere tanto a la existencia de una cosa distinta del "espíritu" o la "idea" [en definitiva, la gran cuestión del inmaterialismo, dicho sea de paso, abundando en la justificación de ese principio argumental de los **Ppos** que ya hemos postulado con anterioridad en el parágrafo 89], sino de si existen ciertas ideas, no sé de qué clase, en la mente de Dios, que son otras tantas señales o notas que le indican el modo de producir sensaciones en nuestra mente, según un procedimiento constante y regular, de la misma manera que un músico es llevado por las notas de la música a producir esa sucesión armoniosa y esa composición de sonidos que se denomina "melodía", aunque los que oyen la música no perciban las notas y puedan ignorarlas totalmente. Pero esta noción de materia resulta demasiado extravagante para merecer una refutación. Además, no es en realidad ninguna objeción en contra de lo que hemos establecido, a saber, que no existe ninguna sustancia insensible y no percibida^{<2>}."

Berkeley nos descubre el alma de su cosmología con este afortunado ejemplo musical. La Naturaleza berkeleyana es, ante todo y como veremos, una formidable "melodía". Pero, entonces, ¿no podría haber lugar, en su sistema, para una materia concebida como "la partitura de Dios"? Hipótesis curiosa, nos dice Berkeley, y tan extravagante que, en cualquier caso, ni se va a ocupar aquí de ella, ni afecta, en modo alguno, a su argumentación. Cabría preguntarse si no será esta partitura lo "bien fundado" de la materia-fenómeno leibniziana. No nos detendremos ahora, sin embargo, en un asunto en el que no lo quiere hacer el principal interesado. De cualquier manera, se nos insiste una vez más en que estamos hablando de esa sustancia material como "sustancia insensible y no percibida" que consignábamos en nuestro capítulo quinto, y, en relación a ella,

comenzaremos por considerar el cargo de absoluta inutilidad que se le imputa. "... los filósofos se entretienen inútilmente cuando buscan una causa eficiente natural distinta de una mente o espíritu^{<3>}". Se afanan por algo que "Ni actúa, ni percibe, ni es percibido"^{<4>} por "Una definición totalmente formada de negaciones".

En efecto, en el texto cartesiano con el que se concluía nuestro análisis del inmaterialismo en el capítulo 5, y que hemos adoptado como referencia paradigmática al respecto, se nos presenta la demostración de la "res extensa" como un deber de fundamentación racional referido a una certeza natural previa. Hay que notar que esta certeza no solamente adentra el motivo último del discurso cartesiano en el escabroso terreno de lo obvio, incursión que apartaremos hasta el próximo capítulo, sino que nos lo presenta como una obligación pragmática, como una "necesidad" impuesta en nuestro trato con la realidad y, en suma, como la exigencia redentora de todos esos juicios espontáneos con los que nos movemos entre las cosas desde el comienzo mismo de nuestra vida. Llamamos la atención aquí, por consiguiente, sobre el talante ineludible con que nos presenta Descartes esta porción de su empresa racionalizadora:

"Aunque estamos suficientemente persuadidos de que existen cuerpos que están realmente en el mundo, sin embargo, como lo hemos puesto en duda anteriormente y lo hemos contado entre aquellos juicios que hacemos desde el principio de nuestra vida, hace falta que investiguemos aquí las razones que nos hacen tener una ciencia cierta.
^{<5>}."

Es entonces nuestra vida misma, nuestra espontaneidad vital en nombre de la totalidad de nuestros actos de conciencia de las cosas, quien exige una justificación plena de la materia. Entre materia y realidad queda forjado, así, un vínculo insoslayable. Ese mismo vínculo que recogen con singular

precisión las siguientes palabras de Hylas: "La realidad de las cosas no se puede sostener sin suponer la existencia de la materia." Si la materia no existe tendremos que pensar que Dios es un embaucador. Frente a ellas, el planteamiento de Filonús: "... te reto a que me demuestres qué cosa en la naturaleza necesita de la materia para su explicación o justificación^{<6>}."

No debemos dejar pasar por alto la audacia de este reto de Berkeley. Su alcance no quiere parapetarse en contexto alguno. No dice solamente que la materia sea un supuesto gnoseológico innecesario, dice que es un supuesto innecesario en cualquier caso, allá donde quiera que se miente dicha cosa, y la contundencia de esta afirmación va a tener una repercusión mucho más honda, acaso, de lo que su autor pudo prever. Si ya nos es sobradamente conocida la fórmula lockeana de un cierto "no se qué" a la hora de referirnos a la sustancia, en este caso material, se comprende de inmediato la contundencia de la apostilla berkeleyana según la cual sostener la existencia de "no sabemos qué" por "no sabemos cuáles razones" es una doctrina bastante tonta. Más aún cuando se confiesa ignorar, igualmente, para qué puede servirnos el sostener tal cosa. "...tan sólo has supuesto que conocías no se qué, no sé de qué manera y para nó se de qué uso^{<7>}."

Es una tentación muy peligrosa, sin embargo, aferrarse por completo al sentido de estas palabras a la hora compendiar el pensamiento berkeleyano. Toda la gracia de su argumento inmaterialista estriba en poder llegar con pie firme a esa operación simplificadora antes que en aplicarla desde el comienzo y por principio. La lectura meramente nominalista de Berkeley pierde, en suma, el contenido de su doctrina al recorrer parte de su retórica. Es evidente que Descartes y Locke dieron sus buenas razones para creer en ese "no sabemos qué" del que Descartes creyó conocer, además, perfectamente todo cuanto había que conocer de modo claro y distinto. En combate con estas razones el inmaterialismo berkeleyano muestra su auténtico temple, aunque

sea un hecho, también, que alguna parte de su obra admita ser leída, fuera de todo contexto, como un esfuerzo por asentar sencillamente la inutilidad intrínseca de la empresa "materialista" sin entrar en mayores consideraciones. Así las cosas no es extraño que esta veta pida ser luego extrapolada como lo esencial del pensamiento berkeleyano y que la suerte histórica de éste venga a coincidir, de hecho, con la que correspondería a una doctrina semejante. No cabe la menor duda de que esta línea argumental desarrollada por Berkeley ha sido, con diferencia, la mejor, si no la única, generalmente comprendida y valorada por la crítica posterior, y constituye el origen del "Berkeley" de manual clásico. Dado el planteamiento lockeano de la sustancia y dada la crítica de Hume, lo que se ha dado en llamar la "navaja" de Berkeley viene a encajar aquí, perfectamente, como eslabón intermedio. Navaja barbera, por lo que se ve, de extraordinaria finura por uno de sus lados, el de la "res extensa", pero desprovista de filo por el lado concerniente al espíritu. El peligro de esta maniobra, sin embargo, va a quedar bien patente de inmediato.

Por el momento, sin embargo, nos basta consignar cómo el análisis que Berkeley efectúa del uso del término "materia" en sus **Ppos**, así como su desarrollo más pormenorizado, incluso reiterativo, que Filonús realiza después, de la expresión "sustancia material", arrojan como primer resultado incuestionable la completa inoperatividad expresiva de esta noción como tal, esto es, concebida como sustrato no pensante de ideas.

"Te ruego me digas si el estado de la cuestión no es el siguiente: primero, partiendo de la creencia en una sustancia material, llegaste a la conclusión de que los objetos inmediatos existían fuera de la mente; después, sus arquetipos; después, las causas: acto seguido, los instrumentos; posteriormente, las ocasiones y, por último, algo en general, que al ser interpretado

se revela como "nada". Así pues, la materia se convierte en nada. ¿Qué opinas, Hylas? ¿no es esto un resumen fiel de todo tu proceso? ^{<8>}"

La propia definición de sustancia material esgrimida por Hylas en cada caso, le va inhabilitando progresivamente, como Berkeley se apresura a apuntar, para desempeñar cualquiera de las funciones significativas que pudieran asignársele. Tales son, desde el comienzo del diálogo segundo, las que corresponden a los términos de "objeto", "arquetipo", "causa", "instrumento", "ocasión", o, simplemente, en fin, "la oscura conjetura" de "un algo no sé lo que es" a lo que se le otorga, empero, nuestra "íntima aquiescencia" ^{<9>}. No está de más que aprovechemos la ocasión para recordar que a ninguno de estos términos, como tales, parece haber enderezado jamás Berkeley la menor objeción antiabstraccionista ni de ninguna otra clase. Es más, la mayor parte de ellos desempeña, en algún momento del pensamiento berkeleyano, funciones bien claras y precisas. Así, para Berkeley, otro espíritu es verdadera "causa" de mis ideas; aquellos y éstas son auténticos "objetos", "cosas" sin paliativos, de nuestro conocimiento; hay, efectivamente, "arquetipos" de todas las cosas preexistentes en la mente de Dios, etc. No es la noción de causa, ni la de arquetipo, ni ninguna otra excepto la de materia, la que debe señalarse con rigor como "lo criticado" por nuestro obispo. No es cierto, pues, ni mucho menos, obvio, que la totalidad de los juicios que hacemos desde el comienzo de nuestras vidas acerca de las cosas, ni cualquiera de ellos en particular, nos ponga en la tesitura de tener que admitir una materia. Y ello no sólo por lo que se refiere a un uso "técnico" de la misma —la tarea de las matemáticas y de la filosofía natural se verá aclarada y simplificada por el inmaterialismo—, sino también, y antes que nada, en lo referente a nuestro lenguaje cotidiano y natural sobre las cosas ^{<10>}.

"Un poco de reflexión sobre lo que aquí se ha

dicho pondrá de manifiesto que el uso corriente del lenguaje no sufriría ninguna alteración o cambio por el hecho de admitir nuestras teorías ^{<11>}."

Afirmación esta que no puede sorprendernos, conocedores como somos ya de que una de las máximas fundamentales de nuestro pensador, y fuente de inspiración constante en su tarea, era aquella de "pensar como los doctos para hablar como la gente corriente". El trabajo que acomete Descartes al comienzo del segundo libro de sus **Principios**, por lo tanto, es en verdad una tarea caprichosa, completamente ajena a nuestras vidas y nuestras conciencias. Un esfuerzo gratuito y baldío para todo aquel que no haya cometido el error de aceptar un planteamiento semejante.

II. La noción moderna de materia considerada como catástrofe cultural.

Pero la acción de la categoría "materia" en la mentalidad moderna no es, para Berkeley, tan sólo inútil sino extremadamente perniciosa. Perniciosa hasta el extremo de merecer un puesto de honor en la historia de las calamidades humanas:

"La caída de Adán, el surgimiento de la idolatría, la aparición del epicureísmo y la disputa hobbessiana sobre la divisibilidad de la materia tratada desde las sustancias materiales ^{<12>}."

Así reza la primera observación de los **Ph.C.**, tras una breve serie destinada a la duración. Nada más patente, por lo demás, en el pensamiento de nuestro obispo, si nos molestamos en repasar el título completo de sus principales obras. Los **Ppos**, por ejemplo, es, en realidad, un "Tratado sobre los principios

del conocimiento humano en el que se investigan las causas principales del error y de las dificultades en las ciencias así como los fundamentos del ateísmo y la irreligión." Otro tanto sucede con los **Dial**; la materia es, por descontado, la causa última que, finalmente, denuncia esa investigación. Bastará, pues, con acudir a la entrada "materia" en el índice temático de nuestra edición crítica para tener un inventario más que notable de cargos berkeleyanos contra ella ^{<13>}.

No sería pertinente ni riguroso, sin embargo, abundar aquí, sin más, en el conjunto de calamidades que nuestro obispo atribuye a la materia. No todas ellas tienen auténtico valor crítico. Un elemental rigor metodológico nos obliga a distinguir, desde el principio, entre aquellos aspectos "negativos" de la materia que lo son tan sólo en virtud de supuestos valorativos previos a la refutación, y aquellos otros en los que, en cambio, la crítica puede aspirar a una validez absoluta desde el momento en que pone de manifiesto contradicciones inscritas en la propia noción de materia como tal. Esto es, resulta distinto criticar la noción de materia porque es una categoría de ateos, por ejemplo, que hacerlo porque traicione en lo más hondo una vocación racionalizadora que ella misma ostenta como razón de ser. El primer caso tendrá, sin duda, validez para un obispo, para el filósofo, empero, sólo el segundo puede ser de curso legal. A nuestro particular entender, es precisamente la clara conciencia de esta situación la que explica el interés de nuestro autor por subrayar en todo momento el carácter completamente apriorista de su crítica. Así como en sus títulos, introducciones y conclusiones, Berkeley parece estar pensando en quién pudiera ser su clientela; en el desarrollo de sus argumentos, en cambio, tuvo muy claro quién era el adversario. En el desarrollo de estos últimos difícilmente encontraremos alguna de las rotundas descalificaciones con que se despacha al comienzo y al final de algunos de sus escritos.

No cabe duda de que nuestro segundo tipo de críticas, las

que aspiran a una validez rigurosamente gnoseológica, han de remitirnos, en suma, a ese gran asunto de la contradicción intrínseca en la noción de sustancia material moderna que abordaremos en el próximo capítulo. Es forzoso, sin embargo, respetar aquí el sentido de nuestra clasificación general y referirnos, siquiera levemente, a aquellos aspectos eminentemente pragmáticos del inmaterialismo, en los que nuestro obispo cree poder señalar una contradicción manifiesta entre las intenciones comunicativas del uso del término materia y las consecuencias comunicativas de ese mismo uso. Tales parecen ser fundamentalmente tres: complicaciones en el lenguaje científico sobre el universo, complicaciones en el lenguaje técnico sobre el conocimiento humano y, finalmente, complicaciones lingüísticas de carácter general. Vamos a verlas muy brevemente.

En la acusación berkeleyana de complicación e inconsistencia en ese lenguaje científico sobre el mundo que apela a la materia reside, probablemente, uno de los aspectos más conocidos y respetados de su doctrina. Es aquí donde aparece con toda su vigencia ese antecesor de Mach y el empiriocriticismo, de los cuales, por lo demás, pese a una evidente semejanza de propuestas metodológicas para la física, le separa lo fundamental de la metafísica subyacente. Ciertamente resulta admirable la sagacidad y rigor con los que Berkeley emprendió en su día el desarrollo de esta vertiente científica de su teoría. En esencia tenemos un único proyecto argumental desarrollado por partida doble en la física y en la matemática.

"Las dos grandes divisiones de la ciencia teorética que tratan de las ideas recibidas a través de los sentidos y de sus relaciones son la "filosofía natural" y las "matemáticas": sobre cada una de ellas voy a hacer algunas observaciones^{<14>}."

Como declaración programática no puede tener más interés. Matemáticas y física son las dos grandes ciencias teoréticas del

"fenómeno", de las intuiciones sensibles y sus relaciones, y sólo desde ellas es posible penetrar en la verdadera naturaleza de sus respectivas metodologías. La admisión de una sustancia material en nuestra comprensión del mundo, que en el caso de las matemáticas se concreta en la apelación a un "objeto" infinitamente divisible como fundamento de la operatividad del flamante cálculo infinitesimal, da al traste con esta intuición fundamental y alimenta en ambas disciplinas una metafísica encubierta, a-crítica y de todo punto inadmisible. Ya esbozada en sus líneas generales en la segunda parte de los **PPos**, esta doble tarea científica berkeleyana culminará, sin duda, en dos grandes trabajos posteriores; **De motu**, por lo que se refiere a la física, y **The Analyst** en lo que se refiere a las matemáticas. El valor intrínseco de ambos trabajos, especialmente del último, aunque frecuentemente olvidado, está hoy en día por encima de toda discusión. A decir de los especialistas, su propuesta para una teoría física "podría haber sido no sólo una anticipación de Mach sino también de Einstein"^{<15>}. **The Analyst**, por su parte, se considera hoy como una de las obras de filosofía de las matemáticas más influyentes de todos los tiempos. El vigor de sus críticas a la fundamentación del cálculo infinitesimal estuvo muy presente, según parece, en el desarrollo de la matemática moderna, y ejerció un papel considerable en ella hasta que Cauchy introduce la noción de límite, obviando así el recurso a una entidad objetiva infinitamente divisible cual es ese "fantasma" matemático que originó la implacable crítica berkeleyana^{<16>}.

No interesa ahora, sin embargo, el contenido preciso de esta aportación científica berkeleyana, que es, por lo demás y dicho sea de paso, la de mayor peso entre los grandes filósofos modernos después de las de Descartes y Leibniz, sino más bien el fundamento pragmático de la crítica que la origina.

"...en filosofía natural, ¡a cuántas complicaciones, oscuridades, y contradicciones ha conducido la creencia en la materia! Para no hablar de

las discusiones sin cuento acerca de su extensión, continuidad, homogeneidad, gravedad, divisibilidad, etcétera. ¿No pretenden explicar todas las cosas mediante la acción de cuerpos sobre cuerpos, con arreglo a las leyes del movimiento? Y, sin embargo, ¿son capaces de comprender cómo un cuerpo mueve a otro?... Hasta en las matemáticas mismas, si suprimimos la existencia absoluta de cosas extensas, se hacen mucho más fáciles y claras; la mayoría de las paradojas chocantes y de la intrincada especulación de esas ciencias proceden de la infinita divisibilidad de la extensión finita, la cual tiene su origen en esa suposición^{<17>}."

No para aquí la cosa, además, sino que esta situación puntual de las ciencias afecta, más profundamente aún, como se ha dicho, a la comprensión de la naturaleza general de nuestro conocimiento. El mecanismo para ello nos es sobradamente familiar: la existencia absoluta de objetos no pensantes y tampoco percibidos exige y fundamenta una noción representacionista del conocimiento que deja siempre la realidad en sí más allá de nuestro alcance. La "materia" pues, sólo está bien y significa algo concreto para los escépticos: "¿No tiene el mismo fundamento esa oposición a toda clase de ciencias, ese frenesí de los escépticos antiguos y modernos?^{<18>}" Y ello porque abriga en su seno, para Berkeley, una suerte de realismo dogmático, de ingenuo abrazo frustrado a las sustancias en sí que acaba por revelarse quimérico. Una vez más se diría que Descartes pierde los papeles al llegar a su "res extensa", y aquella célebre doble batalla de Kant contra el escepticismo y el dogmatismo resulta ser para nuestro obispo, en el fondo, una y la misma: la batalla de la modernidad. Apelar a la materia en nombre del conocimiento resulta, en definitiva, un absurdo contrasentido que trunca la vocación misma que lo inspira. Es ese malentendido radical de casi todos los modernos que "les ha cerrado el camino hacia el conocimiento" y que se debe "por completo a nosotros mismos, que primero levantamos una polvareda

y luego nos quejamos de que no vemos"^{<19>}. Contundente diagnóstico berkeleyano de la gnoseología moderna cuya esencia no radica, pues, en la polvareda o en la queja, sino en la polvareda y en la queja juntas.

Más allá de todo esto, la gravedad de esta cuestión afecta, por último, y fuera ya de todo tecnicismo, a la suerte del lenguaje humano en su totalidad. Denuncia Berkeley así un distanciamiento, que termina incluso en oposición, entre el lenguaje común y cotidiano de la vida y el lenguaje del experto que reflexiona, en suma, sobre ella. La materia, una vez más, es el paradigma de esta situación:

"Materia o sustancia material son términos introducidos por los filósofos; y tal como los usan, implican una especie de independencia o subsistencia distinta de la percepción por una mente; pero no los usa nunca el común de las gentes, y si alguna vez los usa es para significar el objeto inmediato de los sentidos
<20>."

Es este, en verdad, un asunto gravísimo. Se esconde tras él una verdadera tragedia cultural. Precisamente aquella con la que inaugura y da sentido Berkeley a toda la introducción de sus **Ppos**. En efecto, los cinco primeros párrafos de la introducción de esta obra se consagran a dibujarnos un panorama cultural extraordinariamente sombrío, en el que, abandonar el plano vivencial más inmediato de nuestra existencia para profundizar en el conocimiento de las cosas, significa de hecho desembocar inexorablemente en "extrañas paradojas, dificultades e inconsistencias que se multiplican y nos desbordan a medida que avanzamos en la especulación..."^{<21>}

La totalidad de los planteamientos filosóficos modernos que Berkeley conoce o se atreve a adivinar no conducen, a pesar de todas la apariencias, sino al "escepticismo más desolador". Sus esfuerzos racionalizadores son fatalmente ficticios y

consintiéndolos, además, la cultura vuelve la espalda a la vida y el hombre debe acostumbrarse a convivir con esta esquizofrenia que lo único que refrenda rigurosamente es el proyecto filosófico moderno en curso. Tras un culto ficticio a la experiencia y la razón, Berkeley apunta la conclusión paradigmática a la que considera que aboca todo este proceso: "Se dice que las facultades que poseemos son escasas y destinadas por la naturaleza al mantenimiento y comodidad de la vida y no a penetrar en la esencia y en la constitución interna de las cosas." De este modo, y mal que le pese a Locke, sólo se acaba por lograr que, en su más íntimo fuero, la filosofía que de tal manera puede dictaminar se vuelva "algo ridículo a los ojos del mundo", y ese mismo mundo, que despecha nuestro más profundo afán de verdad pura, en algo "accidental" a los ojos de la filosofía.

Por su parte, en el desmantelamiento sistemático de esta vivencia cultural se encuentra el programa completo del inmaterialismo berkeleyano, y ese "difuso" lenguaje abstracto que critica nuestro autor a lo largo de la introducción a los **Ppos**, "para preparar mejor la mente del lector" aparece así como un ejemplo privilegiado de esta pugna: la de cómo el lenguaje culto quiere oponerse radicalmente a la vivencia del lenguaje cotidiano. Esto, y no otra cosa, justifica su peculiar crítica contra la abstracción. Una crítica que no se dirige, pues, realmente a sacar, una vez más, leña del carcomido tronco de una antigua filosofía, sino a anticiparse al inconsecuente proceder de sus contemporáneos. ¡Es Locke y no Aristóteles el verdadero blanco de esta introducción preliminar en la que el **Ensayo** está tan presente que acaba por perderse de vista! Es tras el uso del término materia que Berkeley admite al final de sus **Dial** donde se encuentra precisamente aquello que denuncia en el fondo Locke, como abuso del lenguaje, en su tercer libro del **Ensayo**. Y es, igualmente, esa "idea de sustancia corporal" que Locke nos propone entoces como paradigma de rigor el paradigma de la abstracción que Berkeley critica. La acusación de abusos lingüísticos que ambos fragmentos se cruzan, de hecho, en nombre

del mismo principio metodológico, no deja de ser uno de los episodios más notables de la historia del pensamiento moderno ^{<22>}.

III. Algo nuevo en la crítica de Berkeley que es mucho más que todo esto.

Se ha atendido hasta aquí, a nuestro entender, suficientemente a lo esencial de la faceta pragmática de una crítica que, de suyo, va mucho más allá. No debemos abandonar, sin embargo, esta vertiente sin aportar dos observaciones inexcusables para su correcta valoración. La primera es casi ociosa y consiste en recordar de nuevo que una trabazón esencial vincula cuanto hemos distinguido en este capítulo con lo que habremos de especificar en los dos siguientes. La segunda, consecuencia de la anterior, requiere, sin embargo, alguna reflexión complementaria.

En efecto, queda claro por cuanto se ha dicho que la lectura de los aspectos pragmáticos de la crítica berkeleyana a la materia nos revela facetas capitales que nos trasportan directamente al corazón mismo de la polémica en que se alumbra. Puede asegurarse que sólo una atenta consideración de las distorsiones comunicativas que nuestro obispo imputa a la materia aclara suficientemente el alcance de su empeño. Si atendemos a lo esencial de todo ello, sin embargo, veremos que subsiste finalmente una grave objeción que, con el tiempo, habrá de tener su relevancia como argumento en contra de cualquier interpretación de la doctrina berkeleyana centrada en su "antiabstraccionismo". Esta objeción es la siguiente: ¿no estará imputando Berkeley a la materia el origen de todo un proceso cultural del cual no es más que una consecuencia privilegiada?

Esta suposición, con ser grave, pone de manifiesto otra sospecha mucho más grave todavía: ¿no estará refutando Berkeley, al fin, la materia con la simple alegación de que se complica en un proceso cultural cuyos principios son incompatibles con aquellos otros que sostenía? Vendría a parar con ello toda su crítica en una descomunal "petitio principii". La noción de materia abandera un mundo que a nuestro obispo no le agrada, y eso es todo. Aquí tendrían, entonces, plena cabida observaciones como la que prosigue de Lukács: "Lenin ha demostrado brillantemente en el **Empirocriticismo** que Mach, Avenarius y otros sólo repiten cobardemente, sinuosamente y con reservas eclécticas lo que el reaccionario idealista del viejo periodo, Berkeley, proclamó abiertamente^{<23>}."

La relevancia de esta suposición, y la complejidad del problema que se encierra en ella, quedan bien patentes considerando cuál podría ser su alternativa si nos dejamos llevar por las apariencias. Sortear este peligro depositando en un eventual "nominalismo" berkeleyano la fuerza principal de su doctrina sería hacerle, en verdad, un flaco servicio. Si todo el sentido de la crítica de Berkeley a la sustancia material viniera a quedar en esa navaja mellada de su crítica a las ideas abstractas, todo su contenido se reduciría con ello a la indignación extemporánea de un reaccionario. Indignación que se pone a sí misma en evidiencia desde el preciso momento en que se obceca en refutarnos un término por vacío y carente de función expresiva alguna, y en ello pone todo su ser porque, por otra parte, del uso de esa "nada" vacía y anodina pende toda una visión del universo. Lo flagrante de tal contradicción excusa cualquier comentario.

El nominalismo berkeleyano sólo se salva, pues, como propedeútica, y siempre que se sepa utilizar con la debida moderación y cautela; sometido en cualquier caso a un discurso superior al que, en definitiva, sirve sin ser imprescindible. Ya hemos tenido ocasión de apuntar la fuerza de este grave

malentendido cuya inercia parece arrastrar, en ocasiones, al propio protagonista:

"...no deduzco en ese caso consecuencia alguna contra la realidad de noción alguna o la existencia de cosa alguna, sino que mi inferencia será que no quieres decir nada en absoluto, que empleas palabras sin objeto alguno, sin significado ni designio alguno...^{<24>}"

El sentido de estas palabras es, no obstante, puramente coyuntural y su propia forma lo trasluce "en ese caso...mi inferencia será...". Pero éste no es, en definitiva, el caso de la crítica de Berkeley e importa destacarlo cuanto antes. El siguiente capítulo se consagra en buena medida a insistir en este punto; para cerrar el presente nos bastará considerar que no es poco lo que se ha ganado ahora ya hasta aquí para la argumentación berkeleyana. Nada menos que poner sobre el tapete la función de un concepto que hasta entoces ha permanecido por completo incuestionado: la necesidad de una materia. Comienza Berkeley, pues, por convertir en idea, y problemática, lo que venía siendo creencia arraigada. Con ello se pone en cuestión el resorte más profundo del razonamiento cartesiano que nos sirve como referencia: eso que ni siquiera se racionaliza en su propuesta racionalizadora y que consiste, precisamente, en la necesidad de redimir racionalmente una supuesta apelación espontánea a la sustancia material que habíamos colocado provisionalmente entre los prejuicios, guiados de un extremo rigor metodológico. La objeción de Berkeley es, pues, mucho más sutil de lo que pareciera. He aquí un prejuicio natural, nos dice Descartes, y ahora he aquí la demostración de su validez científica. Berkeley apunta ciertamente a lo segundo, mas, por ello mismo, comienza por impugnar lo primero. La noción moderna de materia no es ni tan siquiera un prejuicio natural, es un producto cultural extraño, nacido de un contexto bien preciso y que en ningún caso puede avanzar más allá de donde llegue una cierta ilustración filosófica harto discutible. Discutible,

desde luego, en su necesidad y utilidad. Dicutible, en suma, en el sentido de su "praxis". Pero ¿solamente ahí?

" Despues de todo, al fin, la controversia acerca de la materia, en su acepción estricta, se entabla entre tú y los filósofos [dice al final de los **Dials** un Hylas ya convencido] cuyos principios -lo reconozco- no son tan naturales ni tan conformes al sentido común ni a las Sagradas Escrituras, como los tuyos. No hay nada que deseemos o evitemos que no forme parte, o se perciba que forme parte, de nuestra felicidad o de nuestra miseria. Pero ¿qué tiene que ver con la felicidad o la miseria, la alegría o la pena, el placer o el dolor, una existencia absoluta o entidades desconocidas abstraídas de cualquier relación con nosotros? Es evidente que las cosas, con respecto a nosotros, sólo son agradables o desagradables: y sólo pueden agradar o desagradar en la medida en que se las percibe. Pues más allá de eso no nos atañen: y así dejás las cosas tal como las encontraste. Sin embargo, hay algo nuevo en esta doctrina ^{<25>}."

Algo nuevo hay, en efecto, en esa crítica que Filonús presenta a Hylas y con la que acaba por convencerle. Algo nuevo que es mucho más que todo eso que bien nos acaba de decir Hylas y que lleva su crítica más allá de nuestra felicidad y nuestra miseria.

NOTAS AL CAPITULO VI.

<1> **Dial** II, W. II. 225. Cf También W. II. 262 y notas 10 y 11 de nuestro capítulo 4 y 32 del 5

<2> **Ppos** § 71. W. II, 72.

<3> **o.c.** § 107. W. II, 87.

<4> **o.c.** § 68. W. II, 70.

<5> A.T. IX-2, p. 63.

<6> **Dial** II, W. II, 222.

<7> l.c. 220.

<8> l.c. 222-23.

<9> l.c. 223.

<10> **Ppos** § 101 y Sgts. , W. II, 85.

<11> **o.c.** § 51, W. II, 62.

<12> **Ph.C.** 17, W. I, 10.

<13> W. IX, 181.

<14> **Ppos** §14, W. II, 86.

<15> MYHILL, J. Berkeley's "De motu" an anticipation of Mach. En

PEPPER, S. C., **George Berkeley. Lectures before the Philosophical Union of the University of Calif.** Univ. of Calif. Press, Berkeley, 1957 p.141. Cf. Tb. JESSOP. T.E. Berkeley and the contemporary Physics, **Rev. Int. de Phil.** 1953, pp. 87-100.

<16> Cf, BABINI, J. "Zenon de Elea y el obispo Berkeley", Tirada aparte de la rev. **Universidad**, Imprenta de la Universidad de Santa Fe, 1935. DEVAUX, P. Berkeley et les mathématiques, **Revue Int. de Phil.**, 7, 1953, Nos. 23-24, p 101-133. STRONG, E.W. Mathematical Reasoning and its Objects en PEPPER, S. C. o.c. p 65-88

<17> **Dial** III, W. II, 258.

<18> Ibid.

<19> **Ppos** Int. § 3, W. II, 25.

<20> **Dial** II, W. II, 261.

<21> **Ppos** Int. § 1, W. II, 25.

<22> **Ensayo** III, ix, 15.

<23> Marx y la decadencia ideológica, En **Problemas del realismo**, F.C.E., México, 1966, p. 220.

<24> **Dial** II, W. II, 223.

<25> o.c. III, W. II, 262.

CAPITULO VII. LO QUE TIENE LA MATERIA DE FALAZ.

I. A propósito de un "absoluto ponderable".

A la luz del análisis berkeleyano que acabamos de dar por bueno, la incompetencia comunicativa de la materia resulta ser tan rotunda que viene a parar en un completo sinsentido. Un "algo en general que al ser interpretado se revela como nada ^{<1>}". Pero "sinsentido" es todavía un término difuso y, según acabamos de ver, la permanencia del argumento berkeleyano en este mero estadio de refutación hace de él algo extremadamente precario y vulnerable. El aspecto pragmático de la crítica berkeleyana a la materia es un episodio argumental forzosamente transitorio que abunda en mayor apoyo de un objetivo superior y que no puede desgajarse de éste. De ahí que, llegados a cierto punto, la crítica berkeleyana se apresure a afirmar un nuevo paso: ese que conduce del sinsentido a la contradicción. Hemos penetrado, pues, en el terreno de la sintáctica.

"...al haberse mostrado que ninguna, ni tampoco éstas, [cualidades primarias] pueden existir como no sea en un espíritu que las perciba, se sigue que no tenemos ya ninguna razón para suponer la existencia de la materia. Aún más, es totalmente imposible que pueda existir tal cosa, en tanto que esa palabra se emplee para denotar un sustrato no pensante de cualidades o accidentes que existen sin la mente ^{<2>}".

No debe llevarnos a engaño, sin embargo, ese tono retórico de concesión argumental con el que Berkeley presenta, en

ocasiones, el tránsito de lo arbitrario a lo imposible. A la hora de la verdad, y apenas es requerido levemente por Hylas a pactar unas "tablas" en el asunto de la sustancia material, la reacción de Filonús es contundente:

"... no niego la existencia de la sustancia material simplemente porque no tenga noción alguna de ella, sino porque su noción es contradictoria... ^{<3>}"

De no haber ido más allá, y en el mejor de los casos, la sombra de Malebranche pesaría demasiado sobre el inmaterialismo como para distinguir radicalmente los caminos de ambos pensadores. Pero la materia no es meramente una creencia gratuita, sino una auténtica contradicción. La insistencia de Berkeley en este punto es una constante a lo largo de su obra; la conciencia de su capitalidad también. Acabamos de ver, sin ir más lejos, cómo quedaba abierta la posibilidad de cierta acepción de materia, asimismo completamente inútil, en el parágrafo 71 de los **Ppos**. Debemos reparar ahora en cómo Berkeley intuye claramente que este asunto podría distraer la fuerza de su objeción capital y se apresura a añadir:

"Por tanto no discutiré si existen tales ideas en la mente de Dios, ni si pueden ser designadas con el nombre de materia. Pero si se aferran a la noción de una substancia no pensante o soporte de la extensión, movimiento y demás cualidades sensibles, entonces es para mí más evidentemente imposible que exista tal cosa. Pues es una total contradicción que esas cualidades existan o sean sostenidas por una substancia no percipiente ^{<4>}."

A nadie puede sorprender este tesón habida cuenta de la capitalidad argumental que, según hemos visto, posee esa aprioricidad absoluta que Berkeley reclamaba para su crítica desde el comienzo de los **Ppos**. Culminábamos de este modo el capítulo quinto haciendo de la tesis de que la noción de

sustancia material encierra un contrasentido la mejor expresión del inmaterialismo berkeleyano. Ahora bien: con una afirmación semejante se abrían de nuevo graves interrogantes: ¿en qué consiste exactamente esta contradicción? ¿Qué es lo que repugna de una noción así? y, además, ¿por qué no se hace patente esa contradicción en la mera inteligencia del término materia y es preciso desentrañarla? Estas son las cuestiones que deben ocuparnos ahora.

Parece estar suficientemente claro en el texto de Berkeley, en primer lugar, que esa repugnancia de la que nos habla surge precisamente "cuando considero las dos partes o divisiones que constituyen la significación de los términos "sustancia material"^{<5>}." Afecta pues, en rigor, a la operación de conjuntar ambas nociones antes que a sendas nociones por separado. Avisados por Berkeley de ello, cabe entonces sintentizar el contenido de esa repugnancia lógica en la naturaleza de las funciones gnoseológicas que ambas categorías desempeñan, por las cuales se definen, y cuyo análisis las revela incompatibles:

" Repugna que existan ideas en lo que no percibe o que se produzcan por lo que no actúa^{<6>}."

Debemos considerar con detenimiento el sentido de esta paradoja tan sucintamente propuesta por nuestro autor y en la que se cifra todo el nervio de su crítica. En efecto, hemos apuntado ya esa vocación esquizofrénica con que se alumbra una noción moderna de sustancia material pendiente de servir a dos señores de complicada avenencia. Si atendemos ahora al pasaje cartesiano de los **Principios** que nos está guiando en estos tres capítulos, casi nos daremos de bruces, una vez más, con esta escisión. Se hace patente desde el momento en el que los respectivos asuntos de "lo que sea la materia" y de "que la materia sea" hacen acto de presencia en escena por lugares manifiestamente distintos, al tiempo que es manifiesta, también, la ausencia de cualquier

explicación a la hora de unir completamente sus destinos. Se "confunden" literalmente ante nuestros ojos sin pudor alguno y, lo que no es menos notable, esta confusión no parece llamarnos demasiado la atención. De una parte, a) "nuestras sensaciones, evidentemente, nos vienen de algo distinto de nuestra propia mente", de otra b) "somos estimulados mediante la sensación a formar una idea clara y distinta de una cierta materia que se extiende en tres dimensiones, que tiene varias partes con varias formas y se mueve en varias direcciones, y la cual nos brinda sensaciones de color, olor, dolor, etc." De manera que, antes incluso de que Dios intervenga para validar la conclusión, c) "comprendemos claramente esta materia como una cosa absolutamente distinta de Dios y de nosotros mismos, o, al menos, de nuestra mente", y "Además, tenemos la impresión de concebir claramente que nuestra idea de ella proviene de objetos fuera de nosotros a los que se conforma completamente^{<7>}."

Es de vital importancia advertir aquí hasta qué punto Berkeley estaría completa y rigurosamente de acuerdo con los razonamientos expuestos en nuestras proposiciones "a" y "b", siempre que en esta última se pusiera algún cuidado en matizar el sentido de la expresión "una cierta materia". Es en el apartado "c", y solamente en él, donde la lectura del obispo de Cloyne se sume en la más completa perplejidad. Perplejidad, en primer lugar, por esa relación de semejanza que compromete una completa conformación de nuestras ideas a objetos que quedan definitivamente más allá de éstas:

"Si reflexionamos un poco sobre nuestros propios pensamientos, encontraremos que es imposible concebir una semejanza a no ser exclusivamente entre nuestras ideas. Además, pregunto si esos supuestos originales o cosas externas, de los que nuestras ideas son imágenes o representaciones, son ellas mismas perceptibles o no. Si lo son, entonces son ideas, y habremos ganado la causa; pero si se contesta que no, reto a cualquiera a que diga

si tiene sentido afirmar que un color es semejante a algo que es invisible; o que lo duro y lo blando son semejantes a algo que es intangible, y así sucesivamente ^{<8>}."

Perplejidad, en segundo término, no ya por la relación de semejanza sino por cualquier clase de relación causal que quiera establecerse entre algo completamente "tonto" y un pensamiento o entre algo completamente inerte y una acción ^{<9>}. Además del absurdo evidente de invocar la presencia de algo por completo inerte para producir ninguna cosa en ninguna otra, el análisis berkeleyano llega mucho más lejos. El movimiento, el esfuerzo, la resistencia, etc., no pueden ser, para el propio planteamiento expuesto por Descartes, sino otras tantas ideas y, como tales, recursos completamente inútiles si se pretende un origen y fundamento absoluto de tales ideas desde más allá de las mismas. La causalidad física misma es puro "fenómeno" y es imposible establecer desde ella la unidad de un universo que integre la conciencia y sus objetos. En este contexto tiene pleno sentido la observación berkeleyana acerca de si puede concebirse seriamente otra instancia causal fuera de la voluntad ^{<10>}. La brecha abierta por Descartes entre la "res cogitans" y la "extensa" es, en verdad, más que una brecha, un abismo infranqueable de cuya insondable profundidad acaso Immanuel Kant haya sabido trazar el más pavoroso de los mapas. En él se han perdido a lo largo de la historia innumerables senderos y, entre ellos, por supuesto, aquel alternativo que a Berkeley le interesa abandonar para siempre.

Pero nuestro autor no puede limitarse, en este punto, a denunciar un mero sofisma argumental por grave que este sea. Es preciso explicar de algún modo el resorte psicológico al abrigo del cual esa contradicción se hace posible e incluso convincente. La explicación que Berkeley apunta en alguna ocasión como origen de este sofisma acaba por arrojar una luz definitiva sobre el alcance de su crítica.

"Si investigamos sobre lo que los filósofos más rigurosos confiesan entender por sustancia material, encontraremos que reconocen no dar a esos términos otra significación distinta de la de ser en general, juntamente con la noción relativa de soporte de accidentes^{<11>}."

¿Qué significa la maniobra a la que nos alude de este modo Berkeley? Significa la denuncia de un proceso de abstracción completamente invertido, esto es, encaminado a abstraer, precisamente, la materia de la forma y no la forma de la materia. Esta opinión de apariencia, en principio, tan forzada, encuentra pleno respaldo, sin embargo, en la actual historiografía de la ciencia. Nos encontramos, en efecto, con que:

"La tercera entidad básica del mundo de la física clásica era la materia. Este concepto apenas ha cambiado desde los tiempos de Leucipo hasta principios del siglo XX: un algo impenetrable que llena completamente ciertas regiones del espacio y que persiste a través del tiempo aun cambiando de lugar. Esto es evidente por la definición materia = espacio lleno^{<12>}."

Estamos tratando, pues, de la raíz misma de nuestra comprensión del fenómeno externo. De la "coseidad" en su más pura acepción. Y es ahora cuando podemos penetrar en el corazón de ese proceso sugerido por Berkeley. En efecto:

"Como resultado de la operación de abstracción, realizada por primera vez en la escuela de Elea, de todos los atributos observables, la materia sólo retuvo el atributo de la ocupación espacial o, como dice Windelband, "corporeidad abstracta", los otros quedaron relegados al reino de las "apariencias". La fuente de la distinción entre cualidades primarias y secundarias se halla, precisamente, en esta operación de abstracción. Las

propiedades primarias distintas a la plenitud eran las propiedades geométricas que la materia compartía con el espacio que ocupaba ^{<13>}."

!Una corporeidad abstracta!, o, valiéndonos de terminología orteguiana, un ser concreto que es !un absoluto ponderable!. Más aún, ahora con Descartes, !una corporeidad abstracta hecha substancia! Algo común a todo fenómeno, que es aparecer puro en sí y para nadie. Extraña criatura ésta de la razón moderna en la que no pueden dejar de encerrarse profundos motivos y complicarse razones sorprendentes. ¿Qué clase de hombre será el que pueda reflejarse en ella? Tal es la suerte de criatura con la que Berkeley se obstina en enfrentarse y tal es, también, en su origen, la fuente del antiabstraccionismo que realmente profesa.

"... el espacio es una sensación... Una idea abtracta de espacio es, por consiguiente, psicológicamente imposible e imposible, también, en la realidad puesto que el espacio no es propiamente visual ni táctil ni nada por el estilo y, además, está desprovisto de toda determinación; habrá de ser, en consecuencia, insensible pero, a la vez, espacial, lo que es una contradicción en sí mismo... Conferir a un objeto sensible un modo absoluto de existencia no es tanto un error como un sinsentido ^{<14>}."

Tales son, pues, rigurosamente y en última instancia, las ideas abstractas de Berkeley. Aquellas contra las que arremete definitiva y explícitamente y las únicas contra las que lo hace. Objetos empíricos insensibles. El color absoluto de una mesa, la condición de mesa en abstracto, su existencia absoluta al margen de cualquier índole perceptual, todos ellos postulados, empero, no como nociones, sino como objetos empíricos, esto es, como ideas. Como cosas que, no siendo espirituales, han de ser materiales, que no pudiendo dejar de ser "cosas" han de ser individuos y que no queriendo hacer relación intrínseca alguna a

cualquier acto de conciencia han de ser absolutos en sí, esto es, en una palabra, materiales. La definición más precisa de "idea general abstracta" en Berkeley es, por consiguiente, la de "realidad "material" de suyo incapaz de comparecer como dato de ninguna sensibilidad." ¿Qué es, pues, el antibstraccionismo berkeleyano? Debemos contestar: el propio inmaterialismo expresado de otra forma más acorde con el estilo Lockeano. ¿Contra quién se dirige?: contra el representacionismo.

Insensible, pero, al mismo tiempo espacial, interpretación y a la vez dato, cultura y naturaleza al mismo tiempo. Poco a poco comienzan a sugerirse las más hondas motivaciones de la reflexión de nuestro obispo, así como la raíz de su constante malinterpretación histórica; pues, en efecto, "en tanto que el espacio sentido es real, la significación positiva del "esse est percipi" es que el objeto sentido siempre es real, no una producción subjetiva de una realidad más allá del mismo ^{<15>}."

II. Se propone una experiencia.

Pero no debemos anticipar conclusiones. Es preciso que tratemos más bien, ahora, de sumergirnos en el mensaje metafísico inmediato, en la vivencia intelectual, que entrañan las palabras que anteceden. Importa sobremanera penetrar con claridad en la inteligencia de que no es tanto "eso" objetivo real que hay ahí, allende nuestras percepciones, lo que Berkeley pone en cuestión. No es "ello" sino su materialidad lo que anda realmente en juego, y ni siquiera la "materialidad" generalmente considerada como índole, sino tan sólo esa otra que quiere ser "la sustancia corpórea ^{<16>}."

Y así, en el parágrafo 29 de los **Ppos** nos propone Berkeley un experimento tan sencillo como contundente: abrir los ojos y contemplar aquello que nos presenta diáfananamente. Sintamos. Vamos a sentir, pongamos por caso, y también por respetar una tradición venerable, que eso que se nos presenta ahí rotundamente es una mesa. La mesa sobre la que en este preciso instante apoyamos nuestro libro. Fijémonos bien, ahí está nuestra mesa, nuestra mesa es eso de ahí. Teniendo siempre asida esta vivencia primigenia volvamos ahora de nuevo a la doctrina berkeleyana. Podría pensarse, especialmente a la luz de obras como la **T.V.**, que lo que viene a decirnos el irlandés es, sencillamente, que ante la presencia regular y constante de un color, un sonido, una resistencia y una textura nosotros nos figuramos una "cosa ahí" que llamamos "mesa" y lo hacemos, y bien está que lo hagamos, por obvias razones de utilidad fundadas en la costumbre. Hasta aquí una primera versión del pensamiento berkeleyano, que podría denominarse "prehumeana", si no fuera por que, a tales efectos, no se hallará en Hume absolutamente nada que no se pueda encontrar ya cabalmente en Berkeley y, por lo tanto, bien merecería, antes que ninguna otra, ser conocida por su propio nombre.

Pero esta versión no es sino el primer paso de un proceso crítico infinitamente más rico y complejo y no se puede desgajar así, sin más, de la totalidad del discurso del cual forma parte. Hasta el punto de que viene a acontecer que no es eso, a fin de cuentas, lo que Berkeley nos quiere decir. Ahí detrás de muestras percepciones puntuales hay algo, ciertamente que sí, y ese algo es, por demás, toda una substancia. Es más, no puede tratarse de otra cosa, si lo hay, porque en eso precisamente estriba toda nuestra "ratio cognoscendi" de su sustancialidad. Exactamente de la misma manera, hay alguien, positiva y absolutamente, tras ese rostro que nos mira y esa voz que nos habla. Algo y alguien que permanecen, se mueven, subsisten en sí mismos como tales, y que son el verdadero y auténtico origen de

tales o cuales colores y sonidos. Decir que Berkeley no cuestiona semejante punto es quedarse muy corto. Berkeley hace de esta irrefragable realidad el pilar central e incommovible de toda una doctrina que está consagrada al fin, no se pierda de vista, de establecer fehacientemente, partiendo del dato primigenio de nuestra experiencia sensible, la certidumbre de una presencia divina tan próxima a nosotros que en ella somos, nos movemos y existimos.

Nada más lejos, pues, del ánimo de Berkeley que disputarnos nuestra mesa. Nada más lejos de su ánimo que rebajar un ápice la formidable transcendencia de nuestra elemental impresión. Lo que Berkeley quiere refutarnos, precisamente, es que vengamos luego a hacer de esa nuestra mesa "en sí" un pedazo de "materia" subsistente y creamos haber zanjado con ello todo el asunto de nuestro conocimiento de la mesa. Es más, si miramos con detenimiento qué es eso que denominamos comúnmente "materia", en un planteamiento metafísico como el arriba consignado, hallaremos que es algo que desempeña una función intrínsecamente contrapuesta a aquella que le corresponde a ese sustrato que parece sernos tan querido. No es, por consiguiente, eso ahí "x" lo que se impugna sino eso ahí "x en sí", destilado abstractivamente de los atributos de las ideas mismas, esto es: inerte, pasivo, más allá de toda idea, refractario, en suma, a cualquier atisbo de espiritualidad.

Tal y como Descartes ha planteado la cosa, nuestro sustrato debería dar cuenta de nuestras ideas de un modo absoluto y completamente trascendente con respecto a ellas, a fin de validarles su relatividad intrínseca y constitutiva. Y es precisamente ese absurdo afán por tener dos mesas, la que vemos y tocamos, de una parte, y la mesa "en sí", de otra, la que violenta la experiencia radical de nuestra mesa y hace que, a la postre, nos quedemos sin ninguna de las dos.

"...al negar a las cosas percibidas por los

sentidos una realidad independiente de una sustancia o soporte donde puedan existir, en nada nos apartamos de la opinión comúnmente aceptada sobre su realidad ni somos culpables de innovación alguna en este sentido. Toda la diferencia radica en que, según nosotros, los seres no pensantes recibidos por los sentidos no tienen existencia distinta del ser percibidos y, por tanto, no pueden existir en otra sustancia que no sea una de esas sustancias invisibles o espíritus, que actúan, piensan y los perciben, mientras que los filósofos comúnmente mantienen que las cualidades sensibles existen en una sustancia inerte, extensa, incapaz de percepción, que llaman materia, a la que atribuyen una sustancia natural exterior a todos los seres pensantes o distinta del ser percibida por una mente cualquiera, incluso la mente eterna del Creador, en la que suponen que sólo están las sustancias corpóreas creadas por El, si es que verdaderamente han sido creadas^{<17>}."

En efecto, henos aquí con que, una vez asentada la necesidad de ese sustrato desde la propia deficiencia ontológica de nuestras ideas, lo investimos con una índole material que no es otra cosa que la quintaesencia de la idealidad misma. Un supuesto y disparatado perceptible en estado bruto que debe colmar las deficiencias de cada una de nuestras percepciones concretas. Eso mismo que nos piden el marrón de la mesa, su textura, sonoridad y resistencia, aquello a lo que está abierta su propia naturaleza de ideas, de percepciones puntuales necesitadas en sí mismas de un sentido que las trasciende y en el que se cifra su realidad toda, se les escamotea ahora limpiamente con el espejismo de una "otra" idea de naturaleza común en la que habrán de resolverse misteriosamente unas en otras, lo verde en lo rotundo, lo frío en lo amarillo, y que se nos promete así como "el gran dato". El paraíso perdido de una intuición sensible magnífica que nuestra imaginación puede entretenerse en perseguir inútilmente -!que lástima que sólo tengamos cinco sentidos!- o

ante el que debe paralizarse reverencial y estupefacta, "pues no son en absoluto objeto de nuestros sentidos"^{<18>}. Es el abismo insondable del "noúmeno"^{<19>}.

Sobre este formidable mito del "gran dato puro", del dato absoluto, de lo "dado" por nada a nadie, que tantas cosas puede aclarar desde Descartes a nuestros días, habremos de volver un poco más adelante. Por el momento entendemos haber sondeado suficientemente el alcance más preciso de la crítica berkeleyana a la sustancia material. Este alcance resulta ser mucho más restringido y puntual de lo que comúnmente se supone, y ocurre que pretende salvar en su integridad nuestra experiencia de las mesas, los árboles y los libros. Es cierto, con todo, que Berkeley deja abierto el grave interrogante de qué sea lo que hace que la cosa concreta esté ahí precisamente. A resolverlo en lo que toca a los objetos sensibles consagra Berkeley su **T.V.** y nosotros el próximo capítulo. Para solventar la cuestión de qué sea lo que determina cada sustancia finita, esto es, cada uno de los espíritus que conforman el universo, apenas encontraremos, sin embargo, en la obra de Berkeley alguna sugerencia aislada salvo la de que no es, desde luego, la sucesión de ideas concretas propias de cada cual.

"Respondo que esas palabras [alma, espíritu y substancia] ciertamente designan o significan una cosa real, que ni es idea ni semejante a una idea, sino aquello que percibe ideas y quiere y razona sobre ellas. Lo que yo mismo soy, lo que designo con el término "yo", es lo mismo que lo que se quiere dar a entender por "alma" o "substancia espiritual"^{<20>}."

Una vez más nos aparece en toda su agudeza la pregunta leibniziana por la teoría monadológica de Berkeley. Ciertamente nuestro obispo debería haber desarrollado algo siquiera esa "materialidad" o "corporalidad alternativa", por múltiples razones, algunas de las cuales ya se van acumulando hasta aquí.

Y, ciertamente, no lo hizo. Es más, evitó positivamente hacerlo en ocasiones: "Mem: omitir cuidadosamente el definir la Persona, o el hacer mucha mención a ella ^{<21>}." Ello no altera en modo alguno, sin embargo, a la fuerza de su crítica a la sustancia material, y no conviene distraernos ahora de su curso. Un pequeño ejercicio de fabulación histórica nos ayudará a dar por buena esta primera aproximación al principal bastión de la crítica berkeleyana.

III. El caso de la "materia pensante" de Locke.

Hemos tenido ya la ocasión de referirnos a ese notable párrafo del **Ensayo** de Locke en el que se deja abierta la posibilidad de que la materia piense. He aquí esa cita memorable por tantos aspectos:

"Pues con respecto a nuestras nociones, no está mucho más alejado de nuestra comprensión el concebir que Dios, si quiere, puede sobreañadir a la materia la propiedad una facultad de pensamiento, que el que pueda añadir a otra sustancia la facultad de pensar, ya que no sabemos ni en qué consiste el pensar ni a qué clase de sustancias el Todopoderoso ha considerado darles ese poder, que no se puede hallar en ningún ser creado si no es únicamente por el favor y bondad del creador ^{<22>}."

Lo primero que llama la atención de este texto sorprendente es, sin duda, su difícil posición en relación a otros muchos de los que contiene el **Ensayo**. Aunque no sea precisamente Locke un pensador de coherencia exquisita, es notable el contraste entre este fragmento y aquél otro de crítica al término materia que se contiene en el libro tercero, al que

nos hemos referido anteriormente, y cuyo contenido, tan estrechamente vinculado al pensamiento de Berkeley, volveremos a analizar en su momento ^{<23>}. Sea como fuere, nos interesa ahora probar a imaginarnos cuál podría ser la reacción berkeleyana ante un texto semejante. Es ésta una experiencia sumamente esclarecedora y conviene reproducirla con cuidado. Una primera aproximación al tema, ciertamente correcta aunque todavía superficial, nos llevará a imaginar un simple gesto de indignación como aquellos que muestra, por ejemplo, cuando habla de Espinosa y otros eminentes "materialistas". Y, en efecto, algo de eso hay, aunque sorprendentemente mitigado: "...Locke sostiene algunas opiniones peligrosas tales como la infinitud y eternidad del espacio. La posibilidad de un pensamiento en la materia" ^{<24>}. La distinción primordial entre espíritus e ideas y la capacidad humana para tener un conocimiento adecuado de aquellos, y, por lo tanto de las sustancias; la sustancia como "res cogitans", y, en suma, todos los pilares del edificio berkeleyano están siendo, sin embargo, puntualmente negados por la esta cita lockeana. La benevolencia de nuestro obispo en su réplica es, pues, digna de consideración: "opinión peligrosa" nada más.

Está claro que, quedándonos aquí, estamos despreciando alguna fibra argumental mucho más profunda y relevante, lo que constituye, por tibieza, la peor de todas las tergiversaciones. No puede ser eso lo fundamental de lo que Berkeley tenga que decir aquí, y no lo es, en efecto. La ambigüedad de la respuesta berkeleyana sólo se explica por su convicción de que, en ese texto, Locke está diciendo un disparate a la luz, incluso, de sus propios planteamientos. Pero lo que Berkeley reprocha verdaderamente a su maestro aquí, una vez más, es antes que nada el no haber ido suficientemente lejos, el no haber sido lo bastante fiel a sus propios postulados. Lo que más admira a nuestro obispo de la obra de Locke es sin duda lo que llegó a ver dadas sus circunstancias, pero lo que le reprochará siempre, desde su respeto, es en definitiva "que no viera más allá" ^{<25>}.

Pero ¿qué puede querer significar aquí con todo esto nuestro obispo? ¿acaso que es absurdo que esa substancia de la que Locke nos habla es este texto pueda pensar? ¡En absoluto! Fijémonos bien. Lo que realmente lamenta Berkeley de este episodio es, más bien, el no haber sabido asumir que esa su "materia" allí dibujada no solamente puede, sino que ¡tiene que pensar necesariamente!, es decir: que piensa, y, pensando, ya no es materia, es espíritu. Lo que es absurdo no es que la sustancia material lockeana pueda pensar, lo que es absurdo es que pueda dejar de hacerlo, esto es, que sea materia. Por eso, cuando Locke rebaja inmediatamente el sentido de sus anteriores palabras con estas otras: "... aunque pienso que ya he demostrado (lib. IV, cap, x, epígrafe 14) que supone una contradicción el pensar que la materia (que por naturaleza está evidentemente vacía de sensación y de pensamiento) pueda ser ese eterno primer Ser pensante ^{<26>}."; se acerca en realidad de nuevo a Berkeley mucho menos de lo que, en el fondo, se aleja. En efecto, esa conclusión lógica de su planteamiento de la sustancia que Berkeley le reprochará siempre no haber visto no es otra que la de que esa sustancia suya es, en definitiva, Dios.

En esencia, pues, el reproche Berkeleyano comienza por recordarle a Locke dos irresponsables contrasentidos. En primer lugar, no darse cuenta ahora, cuando parecía habérsela dado ya, de que lo "corpóreo" sólo puede hacerse sustancial mediante un proceso de ininteligible de espúrea "abstracción" al cual el propio Locke alude y critica alguna vez.

"introd- El gran descuido de Locke parece ser el de que no comenzara por su tercer libro o, al menos, que no tenga ninguna noción de él desde el principio. Ciertamente los dos primeros libros no concuerdan con lo que dice en el tercero ^{<27>}."

En segundo lugar, le recordará haber asumido gratuitamente

que "no sabemos lo que es pensar" y atribuírselo luego, como posibilidad, a la materia cuando, desde sus propios postulados, pensamiento y corporeidad se definen de manera antagónica y mutuamente excluyente. No debería pues, Locke, haber sacado a relucir aquí esa "materia" que ha rechazado poco antes, y cuya completa inoperancia a efectos perceptivos va a volver a establecer, con total lucidez, un poco después en el capítulo cuarto.

"Ninguna percepción, de acuerdo con Locke, es activa. Por lo tanto ninguna percepción (esto es, ninguna idea) puede ser la imagen de o parecerse a aquello que es completamente activo y en absoluto pasivo, esto es, la Voluntad" ^{<28>}.

No debería, pues, haber hecho Locke ninguna de estas dos cosas. Pero - y aquí reside la fuerza de nuestro ejemplo - ya que las ha hecho y plantea de este modo la cuestión, debería haber caído en la cuenta, al menos, de adónde terminan por conducirnos:

"Una vez se ha admitido la existencia de la materia, y según lo que Locke dice, los cañones de las barbas y los recortes de las uñas pueden pensar, aunque él parezca estar seguro de lo contrario" ^{<29>}.

IV. El trasunto de la demanda berkeleyana.

Conviene ahora pues, para finalizar, insistir definitivamente en esos tres grandes hilos temáticos que parecen haberse enmarañado en el tremendo nudo de la sustancia material moderna a la luz de la crítica berkeleyana, tal y como la hemos

apreciado hasta aquí. De una parte hemos visto culminar temáticamente esa que, en su momento, llamamos vocación esquizofrénica de la sustancia material. En su advenimiento histórico hemos visto discurrir por senderos filosóficos diferentes la determinación de que tal cosa sea, que ocupa ahora un primer plano crítico, y la de qué sea tal cosa, que, relegada a la sombra, opera la verdadera revolución conceptual. La dificultad en la confluencia de ambos parece alcanzar en el episodio de la crítica berkeleyana un punto de máxima expresión.

Pero, sobre todo, hemos visto hasta qué punto la crítica de Berkeley a la sustancia material acaba por revelarnos en su seno la viveza de dos meditaciones metafísicas más generales y de un alcance incalculable. En virtud de la primera nos aparece ahora, en realidad, como un formidable intento de reflexión crítica, acaso el primero en la historia del pensamiento, acerca de "lo dado" en nuestra experiencia sensible. De qué sea eso que es "dato" en nuestro conocimiento del mundo, de hasta qué punto lo sea y en qué consista este dárseos suyo, así como de las cautelas gnoseológicas que deben regular el buen concierto entre "lo dado" y "lo pensado" en nuestro discurso sobre la realidad, a fin de no acabar mezclando datos con teorías. La noción moderna de sustancia material sería así, pues, un caso extremo y paradigmático de confusión radical entre el dato y la teoría que denuncia, tal vez, una eventual distorsión sistemática en algunos aspectos del planteamiento gnoseológico moderno.

No hay, pues, en esencia, intento alguno por parte de Berkeley de enmendarle la plana a la espontaneidad de la experiencia, y a su apego por una sustancia que queda debajo de ella. Antes al contrario, disputa su teoría contra la propia teoría, y, más precisamente, contra determinados planteamientos teóricos de la experiencia abusivos para con ella y extremadamente peligrosos, por lo que tienen de "petitio principii" sutilmente encubierta a la hora de generar sistemas normativos. Si pensamos ahora en todas esas "Naturalezas"

ideadas o supuestas por tantos pensadores modernos, y presentadas luego como "factum", y consideramos después aquellos discursos éticos que sobre tales "Naturalezas" vayan a fundamentarse, se comprende, de inmediato, la tensa perocupación de nuestro obispo a la hora de desenmascarar tales maniobras.

Por el momento, sin embargo, debemos limitarnos a consignar que lo que Berkeley aprecia en la contradicción implícita en la "materia" moderna es una alienación fundamental de nuestra vivencia empírica del mundo. Si nuestro Unamuno clamaba por un "yo" que le estaban robando, puede y debe hacerse de la refutación Berkeleyyana de la materia un clamor, a la vista de como se desarrolla la modernidad, que nos querría alertar: !que nos roban el mundo, que nos llevan la experiencia!. O, por concretar de nuevo en nuestro ejemplo, diríamos que Berkeley, tras escuchar las razones por las que nuestra mesa resulta ser tan sólo una idea de mesa, y nuestra mesa de verdad, esa por la que acaso sentimos un afecto entrañable, unas cuantas fórmulas en un papel, nos interpela y grita !que nos quitan la mesa!.

V. La asimetría radical del "Esse est percipi aut percipere"

Abundando un poco más en todo esto aparece ahora nuestra segunda veta de meditación. Aquella en la que se encierra, acaso, lo esencial del contenido "tecnico" de la rebelión vital berkeleyana. Así considerada, en efecto, la crítica berkeleyana a la sustancia material aparece ya definitivamente, antes que nada, como una crítica rotunda, como una confrontación sin tregua, a cualquier modelo representacionista del conocimiento humano del mundo. Hemos visto acusar con frecuencia a nuestro obispo de no aplicarle al espíritu el mismo rasero que a la materia. A estas alturas del estudio la improcedencia de una

acusación así solo puede excusarse ya por la sospecha obvia que su oficio arroja sobre su pensamiento. Si contemplamos ésta sin embargo, atendiendo al estricto contenido de su obra, desde este empeño antirrepresentacionista podremos apreciar la absoluta coherencia de su discurso al respecto. Las críticas a unas "res cogitans" y "extensa" sólo pueden ser esencialmente simétricas desde un esquema gnoseológico representacionista previamente asumido.

Frente a esta postura, una genuina cautela crítica no reparte sombras masivamente y por igual a diestra y siniestra del acto de conciencia. Como subraya repeditamente Filonús en tercero de los *Dial*, "espíritu" y "sustancia material" no son de suyo, en modo alguno, simétricos respecto a nuestro conocimiento. Aplicarle al espíritu el modelo de sustancialidad forjado por ese engendro de la "sustancia-materia" y el escepticismo que apareja inexorablemente, es un postulado gratuito y absurdo, desde el punto de vista teórico, y repugnante desde el punto de vista vivencial. "No hay paridad alguna entre el espíritu y la materia"^{<30>} y, desde luego, no la hay, para empezar, en la naturaleza de los actos cognoscitivos que les corresponden. Si uno pretende conocer el espíritu de la misma manera que ve un color está cometiendo una arbitrariedad que, además, es absurda, contradictoria. Berkeley accede sin intermediarios al mundo de la sustancia espiritual porque ésta es, por definición, nuestra conciencia de las cosas. Tenemos las mismas razones para dudar de las cosas como de nuestra propia actividad pensante que es esencialmente intencional, replicaba Berkeley, hace poco, al planteamiento cartesiano de la duda^{<31>}. El inmaterialismo berkeleyano, llevando al máximo rigor su crítica al representacionismo, la sabe aplicar en su doble sentido: de la idea a la cosa externa y de la idea al propio pensamiento. En ambos casos, aquí también como en Descartes una aparente concesión al escepticismo conduce, inexorablemente, a un esclarecimiento de nuestro conocer. El representacionismo, por su parte, oscurece en ambas direcciones.

"...Hemos sido llevados a errores muy peligrosos al suponer una doble existencia de los objetos de los sentidos, una "inteligible" o en la mente, la otra "real" y sin la mente... Esto, que si no me equivoco, se ha mostrado que es una noción de lo más absurda y sin fundamento, es la mismísima raíz del escepticismo; pues mientras los hombres pensaron que las cosas reales persistían sin la mente y que su conocimiento sólo era real en la medida en que se conformaba a las "cosas reales", se seguía de ello que no pudieran estar seguros de tener en absoluto ningún conocimiento real. Porque, ¿cómo se podría saber que las cosas que se perciben se conforman a aquellas que no se perciben o existen sin la mente?^{<32>}"

Por supuesto que no tenemos ninguna idea de la conciencia ni de la voluntad, ninguna intuición sensible del pensar en sí ni del querer como tal. Ni falta que nos hace desde el momento en el que la pretensión de tales ideas es un completo absurdo. Un descomunal espejismo. El rompecabezas de los **Ppos** se va completando así y la crítica estricta a la noción de materia alumbra, de este modo, por pasiva, la afirmación positiva de la naturaleza del acto de conciencia. Es en esta crítica exhaustiva y total, donde Berkeley aporta, a nuestro juicio, lo más agudo y profundo de su obra y habrá de ser, en consecuencia, el motivo central que nos ilumine en su interpretación. En la fidelidad a esta idea se cifra, pues, toda la virtud y todo el vicio que cuanto nos resta de trabajo pueda contener.

Nos veíamos obligados, hace poco, a denunciar como ilusorio ese comienzo oficial de los **Ppos** que es su parágrafo primero y remitíamos entonces el verdadero origen argumental, más bien, a una distinción radical entre espíritus e ideas:

" Después de lo que se ha dicho, supongo que está

claro que nuestras almas no pueden conocerse de la misma manera que los objetos inactivos, insensibles, es decir, por medio de una idea. "Espíritus" e "ideas" son cosas totalmente distintas, de forma que cuando decimos que "existen", "son conocidos", etc, no debe pensarse que esas palabras significan algo común a ambas naturalezas. No hay nada semejante o común a ellas, y esperar que gracias a una multiplicación o ampliación de nuestras facultades seríamos capaces de conocer un espíritu como conocemos un triángulo resulta tan absurdo como si esperamos "ver un sonido" ^{<33>}."

Las facultades intuitivas sensibles humanas y sus límites no tienen absolutamente nada que ver aquí. Un discurso que apele a ellas abandona por completo el ámbito de una genuina reflexión "a priori". He aquí un buen reto de nuestro obispo a la modernidad. En cualquier caso nos encontramos ahora en inmejorables condiciones para comprender el sentido final del párrafo primero de los **Ppos**, puesto que podemos reconocer ya, ahora sí, el eslabón que lo vincula con esta distinción radical entre el ámbito del espíritu y el del fenómeno. Ese no es otro que el de nuestra misteriosa aprioricidad. La misma que fundamenta la crítica a la materia por contradictoria, fundamenta, para Berkeley, la distinción radical entre conciencia-sustancia y fenómeno-objeto. He aquí pues, en su origen, y tal y como aparece en los **Ph.C.**, el que hubiera debido ser el auténtico contenido real del párrafo primero de los **Ppos** si, como hemos tratado ya en el capítulo tercero, Berkeley se hubiera propuesto allí realmente ofrecernos un catálogo de los contenidos inmediatos de conciencia al modo cartesiano:

"Todas las cosas concebibles por nosotros son, primero, pensamientos, segundo capacidades para recibir pensamientos, y tercero, capacidades para causar pensamientos, ninguna de las cuales pueden existir en modo alguno en una cosa inerte e insensible ^{<34>}."

Acaso cierta observación de Luce a propósito de una evolución terminológica berkeleyana del término "poder", de inconfundible sabor lockeano, al término "pensamiento" y, más tarde, de éste al de "idea", aclarase muchos aspectos de esta notable ambigüedad terminológica ^{<35>}. Pero este no es el contenido real del párrafo primero de los principios, sino más bien, como dijimos, una lista de "cosas", y es evidente que nos adentramos de nuevo en el ámbito de la interpretación de la obra berkeleyana abandonando irremisiblemente el de la exposición pura que hasta ahora ahora pretendíamos. Urge terminar, por tanto, cuanto antes esta primera parte del trabajo y dar comienzo a la segunda de acuerdo con lo convenido. Para ello sólo resta analizar el último de los momentos argumentales que aún tenemos pendiente, tras esta breve incursión por la vertiente sintáctica de la crítica de Berkeley a la noción de materia y su propuesta de contradicción entre los dos elementos que la definición de esta combina.

NOTAS AL CAPITULO VII.

<1> **Dial** II, W. II. 222.

<2> **Ppos** § 73, W. II, 72.

<3> **Dial** III, W, II, 232.

<4> **Ppos** § 76, W. II, 74.

<5> **Ppos** § 17, W. II, 47.

<6> **Dial** III, W. II, 233.

<7> A.T. IX-2, p. 63.

<8> **Dial** III, W. II, 232.

<9> Referirse a la materia como "algo tonto" no es, en absoluto, una licencia por nuestra parte. Cf. **Ppos** § 75. W. II, 73.

<10> Son numerosísimas las referencias implícitas a ello que se contienen en la obra de Berkeley. La explícitas pueden leerse en los **Ph.C.** (W. I. 19, 21, 63 y 85.) y en los **Dial** (W. II. 217)

<11> **Ppos** § 17. W. II, 47.

<12> CAPEK, M. **El impacto filosófico de la física contemporánea**, Tecnos, Madrid, 1965, p. 70.

<13> Ibid.

<14> JEESOP, T.E. Berkeley and the Contemporary Physics. en l.c. p. 95.

<15> O.c. p.94.

<16> **Ppos** § 9. W. II, 44.

<17> O.c. § 91. W. II, 80.

<18> O.c. § 78 y 136. W. II, 74 y 103.

<19> KANT, I. **K.R.V.** B. 306.

<20> **Ppos** § 139. W. II, 104.

<21> **Ph.C.** 713. W. I, 87.

<22> LOCKE, J. **Ensayo** IV, iii, 6.

<23> O.c. III, x, 15.

<24> **Ph.C.** 695. W. I, 85.

<25> O.c. 567. W. I, 71.

<26> LOCKE, J. **Ensayo** IV, iii, 6.

<27> **Ph.C.** 717. W. I, 87.

<28> O.c. 706. W. I, 86.

<29> O.c. 718. W. I, 87.

<30> **Dial** III. W. II, 232. Con esta expresión resume Filonús el sentido de sus tres intervenciones precedentes.

<31> **Dial** III. W. II, 230. Cf. También, sobre este principio fundamental que analizaremos más adelante **Ppos** § 40. W. II, 57.

<32> **Ppos** § 86. W. II. 78.

<33> O.c. § 142. W. II, 106.

<34> **Ph.C.** 228. W. I, 29.

<35> Cf. la nota de Luce en W. I, 117.

CAPITULO VIII: LA MATERIA COMO DATO.

I. Percepción y realidad

Al igual que todos sus contemporáneos, Berkeley también persigue un modelo de universo. Pero en esta búsqueda suya acierta a dar con el origen de un problema capital cuya presencia sutil enrarece la atmósfera de todo el pensamiento moderno: el problema del vínculo originario que une delicadamente, y a menudo acaba por confundir, gnoseología y cosmología. Es un mérito incuestionable de nuestro pensador el haber intuido como pocos la referencia gnoseológica de las "Naturalezas" modernas así como la ineludible referencia cosmológica de todas sus disputas gnoseológicas. Ha de entenderse bien, sin embargo, que la noción de "Naturaleza" desempeña igualmente un papel fundamental en la doctrina berkeleyana. Berkeley no pretende menoscabar la importancia de una "rerum natura" moderna, sino proponer otra "Naturaleza" alternativa. "Hay una "rerum natura" y la distinción entre cosas reales y quimeras conserva toda su fuerza ^{<1>}." Y en la radicalidad con la que afronta esta empresa se origina el inmaterialismo; una doctrina que viene a ver la luz en la república del pensamiento con un tratado de óptica.

No es ello un accidente histórico. En el sentido de esta vocación doctrinal originaria reside toda la fuerza que Berkeley pensó ejercer en la modernidad con su "esse est percipi". Lo que fascina al pensamiento moderno de esta fórmula reside, pues, más que en su contenido puntual, en ese planteamiento rotundo, "redondo", de moneda que por una cara muestra el reino nítido de la conciencia y, tan sólo con girarla, por la otra, el reino neto y efectivo del ser. Acaso provenga de aquí ese aire de familia

que la asocia vagamente con el argumento ontológico de San Anselmo - el cual sólo empieza a fascinar realmente tras Descartes- y el origen, también, de su más hondo sentido histórico.

En efecto, si probamos a aplicar el "esse est percipi" con efectos retroactivos, comprobaremos que, llegando al Renacimiento, se diluye por completo su vigor. Que el pensamiento es un evento cósmico, de una parte, y que todo lo que es lo es, en suma, por el "logos" divino, de otra, son doctrinas sobradamente familiares que hacen del inmateralismo la expresión contundente y un tanto excentrica de algo manido. Precisamente lo contrario viene a suceder en la modernidad. El valor y consistencia de esa moneda acuñada por Berkeley deviene, desde entonces, secundario. La gracia del tema está, por lo pronto, en la sagacidad con la que incide en los orígenes concretos de la imagería cosmogónica moderna y nos obliga a tenerlos en consideración. No es un sistema lo que Berkeley aporta a la historia del pensamiento, sino, antes que nada, una intuición formidable acerca de lo que pueda ser la experiencia humana en el mundo. Y para concretar esta intuición comienza por afrontar el gran paradigma filosófico de experiencia: la percepción visual.

La más precisa concreción de este esfuerzo crítico la hemos visto ya asentada en una persecución implacable de cualquier "espacialización subrepticia" de nuestras doctrinas sobre los procesos mentales. Perseguir esta sutil fabulación era tanto, según vimos, como refutar el modelo representacionista del conocimiento y obligarnos a una exquisita coherencia en la demarcación del fenómeno y el discurso, de la teoría y el dato, de lo puesto y lo hallado en nuestro trato con el mundo. He ahí, para Berkeley, el gran reto de la metafísica moderna, la contención de sus dos grandes tentaciones, mecanicismo y agnosticismo:

"Nada parece haber contribuido más a enredar a

los hombres en controversias y errores respecto a la naturaleza y operaciones de la mente que el haberse acostumbrado a hablar de esas cosas en términos tomados en préstamo de las ideas sensibles. Por ejemplo, la voluntad se denomina el "movimiento" del alma...^{<2>}."

"La gran razón que se aduce para pensar que desconocemos la naturaleza de los espíritus [esto es, adviértase, tanto la "nuestra" como la "Naturaleza" sin más] es que no tenemos una idea de ella [si se quiere, también, una intuición sensible]. Pero, ciertamente, no debería considerarse como un defecto del entendimiento humano el que no perciba la idea de "espíritu", si es manifiestamente imposible que exista tal idea... Es evidentemente absurdo que una substancia que percibe o soporta ideas sea, a su vez, una idea o semejante a una idea^{<3>}."

Ahora bien, este análisis berkeleyano de los dos espejismos que cobija la modernidad, que es uno solo en definitiva por la cabal equiparación de lo subsistente tras nuestras sensaciones y lo espiritual, ¿no recuerda acaso el oneroso dilema esbozado por Ortega en **El tema de nuestro tiempo**? ¿no nos evoca sorprendentemente las dos ilusiones básicas de Bergson al final de **La evolución creadora**?. Conocerlo todo mediante las razones cuantitativas puras de la manipulación técnica, ajena en virtud de su objeto material a la determinación de cualquier fin, y no conocer, en suma, nada de las cosas como tales, ¿no son dos ramas desafortunadas del mismo tronco cartesiano que perviven en nosotros y nuestra interminable disputa acerca de la razón instrumental?

No es el momento este de proseguir tales cavilaciones. Intentamos, tan solo, subrayar lo notable que tiene, por actual, la intención filosófica que alumbra el nacimiento mismo de la **T.V.** berkeleyana. Esa misma crítica a Descartes que veíamos

anteriormente surgir desde pensamiento orteguiano equivale, en esencia, a la que suscribe, y en sus mismos términos, nuestro irlandés, que ha comenzado su singladura intelectual por sumergirse de lleno en sus pormenores^{<4>}. ¿No implica la extensión el extenderse y, por lo tanto, la actividad de algún sujeto?, nos recordaba j y nuestro obispo. Y, si es así, ¿qué clase de ideas son esas tan claras, distintas y ajenas a nuestro obrar de las que se nos habla? Con toda la razón cree ver Yolton en nuestro autor uno de los pocos gandes disidentes de la ortodoxia de ese presupuesto casi ineludible^{<5>} en la modernidad que es principio de "no acción a distancia".

Sólo que, si bien se mira, los disidentes, para Berkeley, serían aquí todos los demás que se empeñan en mezclar el reino exclusivamente sustancial de las causas con el exclusivamente fenoménico de los lugares y los movimientos, en flagrante transgresión con sus propios postulados de pureza mental. "Rigor, Hylas, rigor", esta es la suma del talante reflexivo de un Filonús al respecto. Extensión, figura, movimientos, son todos ellos física, y la física moderna es, ante todo y sobre todo, una "fenoménica". Ahora bien, los fenómenos no actúan, los fenómenos "significan". Lo que actúa son las sustancias, que por eso son sustancias y no meramente ideas. Y con el vigor de esta demanda debemos enfrentamos, ahora, de nuevo, a ese nuestro texto "patrón" cartesiano. Una vez allí vamos a encontrarnos con dos referencias argumentales al reino de lo "fáctico", con dos "datos" cartesianos que, por serlo, se convierten, "ipso facto", en elementos discursivos altamente sospechosos.

" En primer lugar experimentamos en nosotros mismos que todo lo que sentimos viene de alguna otra cosa distinta de nuestro pensamiento, porque no está en nuestro poder hacer que tengamos una sensación más bien que otra y ello depende esa cosa. segun toque nuestros sentidos... nuestros sentidos nos excitan a menudo a percibir una clara y distintamente una materia extensa en

longitud, altura y profundidad... <6>."

Tenemos, pues, sendas demandas cartesianas de evidencia que son otras tantas apelaciones semánticas desnudas, rotundas, en favor de la existencia de la materia. Cuando mentamos el término "materia", viene a decirnos Descartes, podemos entender perfectamente bien qué es eso que mentamos: una materia extensa, y también, pese a no poder avalarlo todavía con certeza racional absoluta, que eso que mentamos existe, que hay, en efecto, "una cosa que nos toca". En el capítulo anterior hemos apuntado que con la confusión de ambos problemas en un solo argumento terminábamos incurriendo en lo que, para Berkeley, resulta ser una contradicción flagrante. Pero este no es el caso ahora. En este momento de la reflexión cartesiana no hay aún discurso que quiera demostrarnos nada. Aquí tan sólo se nos propone, como evidente, el contenido de un término: la materia "res extensa", y como dato patente a certificar su referencia objetiva: esa cosa que nos toca de diversas maneras a través de los diversos sentidos. Es precisa, por lo tanto, una nueva y más elemental refutación; una refutación preliminar de esta referencia semántica neta del término "materia".

Qué sea la materia y que la materia sea son, pues, dos cuestiones distintas que se nos presentan como referentes obvios, subjetivo y objetivo respectivamente, del término "materia". Los argumentos semánticos de la crítica berkeleyana se consagran, de esta manera, a mostrarnos, a su vez, lo infundado e ilusorio de estas dos evidencias, no tanto por ellas mismas, cuyo preciso contenido Berkeley asume y defiende, cuanto por la interpretación distorsionante que se le adhiere subrepticamente en cada caso. En lo referente a la primera, lo que sea la materia, podemos dar ya por sentada la refutación de nuestro obispo desde el momento en que el capítulo anterior, dedicado a demostrar la contradicción implícita en la noción de sustancia material, mostraba, de facto, también la oscuridad de esa noción que Descartes supone tan clara en nuestra mente.

En efecto, aparte de que concebir un sinsentido sea, de suyo, imposible, se ha mostrado la confusión psicológica inmediata de una noción semejante desde el instante mismo en que se hace manifiesto lo difícil que resulta, antes incluso de emprender cualquier refutación, determinar su estatuto y sentido argumetal. ¿Qué se quiere decir cuando se dice que la materia hace tal o cual cosa? Ahí están para mostrarlo claramente los apuros y devaneos del buen Hylas entre un objeto, una causa y una ocasión que terminan en ese "cierto oscuro sentido". De un cierto no sabemos muy bien qué, es, sin embargo, de lo que pretende Descartes que tenemos todos clara y distintamente una idea. Más cuando "se hace abstracción de lo percipiente y lo percibido, del espíritu y la idea... no hay ni siquiera una idea, la más inadecuada y vaga que se pueda pretender"^{<7>}."

No es éste ahora, pues, el problema capital que encontramos, más bien, en ese otro último y definitivo envite que el planteamiento de nuestro texto cartesiano plantea a la crítica de Berkeley. Veámoslo perfectamente expresado por boca de Locke:

"De qué manera cualquier pensamiento puede producir un movimiento en un cuerpo es algo tan remoto de la naturaleza de nuestras ideas como el que cualquier cuerpo pueda producir un pensamiento en la mente. Y jamás podrá descubriarnos la mera consideración de las cosas mismas que sea así si no fuera porque la experiencia nos convence de ello"^{<8>}."

En efecto, Berkeley es bien consciente, a la hora de diseñar su doctrina inmaterialista, de este doble frente de combate:

"... aunque fuera posible que existiesen sin la mente sustancias sólidas, dotadas de figura y movimiento, que se correspondiesen con nuestras ideas de

los cuerpos, ¿cómo podríamos saberlo? Tendría que ser o por medio de nuestros sentidos o por medio de la razón. Por lo que se refiere a nuestros sentidos sólo nos dan a conocer nuestras sensaciones, ideas, o aquellas cosas que se reciben de modo inmediato por los sentidos, llámeselas como quiera; pero no nos informan de que existen cosas independientes de la mente, o no percibidas, semejantes a las que se perciben^{<9>} ."

Ciertamente que la materia no se percibe. Sin embargo ¿no habrá en nuestras percepciones algún conocimiento concomitante de la misma? O, dicho en los términos de Hylas que ya conocemos, ¿no será la materia una notoria condición de posibilidad de nuestras sensaciones? Este es el verdadero reto que aún pervive del planteamiento cartesiano. Hasta el momento nos hemos empeñado con nuestro obispo en el primero de los términos del dilema que él mismo propone, pero permanece todavía intacto el segundo: en definitiva, esta crítica berkeleyana a la sustancia material ¿no está queriendo refutar nuestra experiencia misma de las cosas? Cuando miramos y palpamos nuestra mesa ¿no hay algo en esa simple vivencia que demanda la existencia de una materia?

Depende de lo que se quiera decir con ello, es la respuesta de Berkeley. Definitivamente la experiencia nos enseña una materia, nos dirá, si entendemos por materia "objeto sensible", "cosa" sin más. De ninguna de las maneras si entendemos, por el contrario, "objetos no pensantes que existen absolutamente". Lo cual, por otra parte, no es lo habitual salvo cuando hacemos, consciente o inconscientemente, cierta clase de filosofía. Más como esta cierta clase de filosofía es la que pretende sancionar la sensibilidad y el signo de una época, se va a ver obligado nuestro filósofo a emprender todo un análisis de la espacialidad humana que denuncie la ilusión del dato sustancia material y corte el paso a una cierta sofística de la evidencia sensible que la modernidad inaugura.

II. Psicoanálisis del "aquí".

Vamos a sumergirnos de nuevo en esa vivencia perceptiva que precisa la experiencia de una mesa. Apenas nos instalamos en ella cobra relieve un hecho fundamental. Entre nuestra mesa y nosotros se entabla una relación mucho más rica de lo que desde fuera parecía. Y esa riqueza actual y potencial es la que le otorga toda su viveza y su prestancia de realidad efectiva a nuestra experiencia. El dato existencial no es mero punto desprendido del contexto de nuestra biografía, sino, al contrario, la complicación absoluta de lo concreto en nuestra existencia. La contundente realidad que nuestra mesa nos impone no proviene en modo alguno de la nitidez de su imagen sino, precisamente, de todo lo contrario, de la dispersión de sus contornos hasta difuminarse completamente en nuestra vida.

"Digo que la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo y la palpo; y, si estuviera fuera de mi despacho diría que existe, queriendo dar a entender con ello que, si estuviese en el despacho podría percibirla, o que algún otro espíritu la percibe actualmente ^{<10>}."

La pregunta de Berkeley aquí, nótese bien, no es esa tan descomunal de "qué es existir". Su pregunta es más bien: qué queremos decir cuando decimos que un objeto sensible existe. Nuestra mesa, por ejemplo. Entramos en la habitación, la vemos, nos estorba ahora tan cerca, le arrancamos unos sonidos con los dedos mientras deliberamos qué hacer. Esa es nuestra mesa real. ¿Independiente de nuestra voluntad?, desde luego, pero también lo son los espejismos. ¿Nítida?, todo en nitidez es una cuestión de grado. ¿recordamos hasta dónde llega su sombra con la luz de mediodía? No menos nítida y precisa es la mesa dibujada, con su

sombra perfecta e invariable, acaso también la soñada sin sombra ninguna, o esa otra, puramente conceptual, de la que nos habla Ortega en su paradoja de las dos mesas. Velazquez, se nos decía en el bachillerato, pintó por primera vez el espacio porque supo pintar la confusión de las cosas reales en él. En cualquier manual de psiquiatría leeremos cómo son las alucinaciones visuales producidas por determinados fármacos las que llegan a tener una vivacidad insoportable, casi dolorosa, o cómo son las alucinaciones táctiles de ciertos trastornos las que originan la sensación agobiante, obsesivamente perfecta, de una gota de agua o una hormiga recorriéndola piel.

Se comprende bien, sólo con una observación así, que cuando Leibniz nos propone su modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios apelando a una coherencia biográfica global - exactamente el mismo que, en definitiva, nos propone Berkeley - está siendo, con todo su racionalismo, exquisitamente fiel a la experiencia^{<11>}. Y que, por el contrario, cuando el empirista Hume nos habla de sus vivaces impresiones, oficia con un empirisimo de pega, mucho más atento al buen orden de una teoría acerca de la experiencia que a la experiencia misma.

Pero precisamente por esta difusión radical de las cosas reales, por toda esa cantidad de acciones y reacciones que podrían entablerse entre nosotros y nuestra mesa, parece que nos fuera impuesta la experiencia de su materialidad. La experiencia de su ser en el espacio. Nuestra mesa resulta ser así ese vértice terminal en el que convergen nuestras impresiones sucesivas o simultáneas. Esto y no otra cosa era, en efecto, aquel "sentido común" aristotélico que alumbraba, también en su caso, unas cualidades secundarias que están mucho más próximas a las de la modernidad de lo que a primera vista parece. Entre la convergencia sensorial, simultánea o sucesiva, y la materia, parece que se cierre de este modo un pacto definitivo. Al fin va a resultar que tenía razón Moore, aun sin saberlo, cuando decía que la existencia de la materia era, en suma, una cuestión

"sentido común". Ese vértice final hacia el que apuntan cada una de nuestras impresiones, actuales, recordadas o posibles, ha de ser, de suyo, otra cosa distinta del sonido que ahora tengo, de la imagen que poseo y de la dureza que habré de notar y, sin embargo, común a todas ellas, y eso, justamente, tiene que ser la materia. Es decir, en tanto nuestra experiencia de una cosa se extienda temporalmente más allá de una percepción puntual y en tanto poseamos diferentes vías sensibles convergentes sobre una misma realidad, el sujeto de tales experiencias se nos presentará necesariamente como trascendente a ellas, imponiéndose a la vivencia de una realidad sensible que desborda, como tal, el contenido preciso de cualquier sensación actual.

Ahora bien, es este un momento particularmente delicado de nuestra reflexión por cuanto sucede que Berkeley suscribe y defiende todo cuanto acabamos de decir. Afirma él, también, y nos asegura que con mayor rotundidad que nadie, un soporte trascendente y objetivo de nuestras percepciones, y asegura la objetividad perfecta de las mismas, sólo que, precisamente por ello, viene a decirnos, hay que tener buen cuidado de no dotar a ese soporte de ninguna de las características que son exclusivas e intrínsecas a las ideas actuales que debe trascender. Toda la pugna de su doctrina se cifra, pues, en una cuestión de análisis, el análisis de la naturaleza ontológica posible de ese soporte. Y ese análisis nos ha proporcionado ya la certificación de su naturaleza espiritual y de lo absurdo de una sustancia material concebida como soporte absoluto de ideas. Pero la validez "a priori" de este argumento parece, ahora, venirse abajo por la fuerza de la experiencia misma. Una experiencia que es preciso analizar, pues, en sus términos más precisos, una verdadera fenomenología de la percepción. En este punto se libra, por consiguiente, otra batalla decisiva para el inmateralismo porque podría parecer que la experiencia misma, que nos da cuenta de ese "algo ahí", nos certifica de igual manera que ese "algo ahí" es material, desde el momento en que esa "x" señalada por nuestras percepciones es, también, una "x" ahí, esto es, en un punto del

espacio.

Nos encontramos, pues, ante un momento crucial en el desarrollo del pensamiento berkeleyano, en el que nuestro autor se ve obligado a realizar una sorprendente maniobra que lo va a aproximar notablemente a Kant, primero, para alejarlo definitivamente de él, después. En esencia la salida de Berkeley consiste en razonar que todo "aquí", todo "allí", y, en definitiva, toda espacialidad, es un producto de la actividad sintética del sujeto. A partir de ahí, detrás de todo conato de espacialización de esa "x" sustrato transfenoménico de nuestra experiencia, habrá de ocultarse algún sofisma que, en esencia, consistirá en una petición de principio: hacer pasar por dato lo que no es más que interpretación.

Esta maniobra de espacialización subrepticia, que no deja de ser una mala jugada que la imaginación de algunos, "imaginación no regulada por la razón", se complace en hacer, culmina en gran desatino de querer mezclar la percepción con la geometría ^{<12>}. Si antes hemos visto cómo un rayo de luz cartesiano era un rayo de conciencia, no puede sorprendernos ahora que los actos de conciencia se figuren y manejen como rayos de luz. Se originan así dos tópicos en los que subyace un mismo absurdo: concebir la convergencia sensorial como una convergencia lineal y concebir el proceso causal como un proceso espacial, ubicando de este modo nuestra sensibilidad en en ese fanatasmagórico espacio de cualidades primarias en el que nuestros calculos matemáticos se abrazan con la cosa en sí. De esta suerte, acabamos creyendo que percibimos lo que pensamos, desde nuestras respectivas filosofías, que es el percibir. Esta falsa percepción concomitante de nuestras lucubraciones psicofísicas en nuestras propias percepciones es todo cuanto puede hallarse en la pretendida experiencia de una sustancia material.

Henos aquí sentados de nuevo frente a nuestra mesa

tratando de aprehender el origen de nuestra repulsión hacia un proceso perceptual que no involucre sustancia material alguna. Toda nuestra noción de espacialidad parece chocar irremisiblemente con tal empresa. Nuestro objeto está ahí y aquí nosotros. Lo que percibamos suyo, por tanto, nos "viene" de él y es allí donde parece fraguarse la iniciativa fundamental del acontecimiento perceptivo. Más aún, aquello que percibimos de él aquí no puede identificarse ni agotar en modo alguno aquello que allí subsiste y persiste, y es justamente a esto último a lo que compete ser el origen de la percepción. Eso que allí permanece como punto de partida de una percepción determinada debe de ser intrínsecamente distinto, pues, del dato puntual que desde él mismo nos llega, así como del conjunto total de los datos de conciencia que sea capaz de originar. Ahora bien, en tanto que esto sea así, eso que allí se queda y que denominamos "cosa en sí", remitente puro, nos resulta completamente inaccesible.

Ante semejante discurso, los esfuerzos berkeleyanos por rebatir la sustancia material nos descubren, ahora, dos pasos fundamentales. El primero es consignar que el contenido del párrafo anterior es teoría, pura teoría y en modo alguno un dato; aunque tenga como objeto explicar el origen de cualquier dato e integre en sí algunas vivencias genuinas de nuestra percepción fundamental de las cosas. ¿Significa esto que todo el apoyo empírico de nuestra espacialidad se nos ha venido abajo como un formidable espejismo? De ningún modo, vendrá a decirnos nuestro obispo, no puede ser un espejismo en lo que tiene de descripción fenoménica de nuestra vivencia de la espacialidad. Como "pércipi" es, por lo tanto, absolutamente real. Igualmente correcta juzga nuestra vivencia de una "cosa en sí" tras nuestras percepciones. El problema surge al "ubicar" eso en sí que soporta nuestra vivencia del espacio en el espacio mismo. Espacialidad no significa "espejismo", sólo que tampoco significa "materia". Es por eso mismo, porque no se trata de sensibilidad sino de discurso, por lo que la materia no consiste para Berkeley nunca en una ilusión, como aquéllas de las que hablaran los

escépticos, sino en un "obstinado prejuicio". Es decir, en definitiva, una cuestión de ideología.

El segundo de los pasos, entonces, todavía por fundamentar, habrá de ser el retirarle cualquier apoyatura empírica a lo que no es sino costumbre cultural. El progreso del materialismo aparece, en suma, como el progreso de cierta instrucción pública. Y de la pizarra, y no de su alrededor, saca el "pequeño filósofo" clarividencia ingenua de una sustancia material. El drenaje de estas intuiciones adventicias, teorías solapadas, en el estricto campo de nuestra sensibilidad resulta, así, una tarea ineludible.

III. El siglo de las lupas.

Pues bien, en esto consiste el reto y la sustancia toda de esa obra fascinante y postergada que es la **T.V.**, primera publicación de nuestro pensador, reeditada y reivindicada constantemente por él mismo a lo largo de toda su vida, y que se inicia con las siguientes palabras:

" Propósito.-Es mi propósito mostrar la manera que tenemos de percibir por la vista la distancia, la magnitud y la situación de los objetos. También considerar la diferencia que hay entre las ideas de la vista y el tacto, y si hay alguna idea común a ambos sentidos. Me parece que los autores de óptica, al tratar de todo esto, han seguido principios erróneos ^{<13>} ."

No ha sido, pues, excesiva, como vemos, nuestra insistencia por ahondar en su transfondo, habida cuenta de la trascendencia que ello tiene a la hora de perfilar y comprender

el sentido del inmaterialismo berkeleyano. Su contenido sistemático nos obliga a admitir, sin sombra de reparo, la siguiente conclusión de Luce : "Berkeley era un maestro de la táctica... Mi opinión, brevemente expresada, es la siguiente: las reflexiones de Berkeley se vuelen hacia el estudio sistemático de la visión porque, en la teoría mantenida, los acontecimientos visuales eran una objeción insuperable para el inmaterialismo ^{<14>} ." Desde su contenido histórico se alumbra no poca luz sobre nuestra investigación si tenemos presentes dos conclusiones que se desprenden inmediatamente de su análisis. La primera es la de que Berkeley tenía en mente, desde un principio, la totalidad de una empresa filosófica destinada a replantear críticamente los fundamentos gnoseológicos de la experiencia moderna del mundo. La segunda es la de que, en todo momento, afrontará nuestro obispo esa tarea con un agudo, casi exacerbado, sentido de la táctica argumental que obliga a recomponer, metódicamente y desde el principio, la estructura medular de su doctrina. En efecto, nuestra lectura de la crítica inmaterialista berkeleyana ha relegado al último lugar este su aspecto "semántico" que ve la luz, sin embargo, antes que ningún otro. Hemos de hacer nuestra, pues, la conclusión a la que llega Luce tras un pormenorizado análisis textual:

"La nueva teoría, entonces, parte de la "heterogeneidad" y se elabora desde esta a través del estudio de la distancia, magnitud y situación de los objetos" ^{<15>} .

Esto es, una tesis gnoseológica fundamental, construye e inspira desde su origen un discurso óptico. Pero antes de entrar a compendiar las líneas maestras de este singular escrito es preciso completar nuestra introducción con alguna breve referencia al contexto cultural en que se inscribe y al margen del cual pierde buena parte de su vigencia. Hablar de una filosofía de la visión es decir bien poco si no sabemos a qué clase de visión y a qué clase de filosofía nos estamos refiriendo. En efecto, ya tuvimos ocasión de considerar cómo la

noción de percepción lockeana no hacia sino desarrollar hasta sus últimas consecuencias, y con todas sus contradicciones, el modelo perceptivo causal-representacionista heredado de Descartes. No es ninguna coincidencia, por lo tanto, el que una de las imágenes favoritas de Locke para representar la percepción humana, y el conocimiento en general, sea la de una cámara oscura. La preminencia de la analogía visual en Locke queda bien clara, por otra parte, desde su epístola al lector en el **Ensayo** ^{<16>}.

Acerca de la función paradigmática que desempeñan este tipo de asimilaciones visuales en la construcción de teorías gnoseológicas, más allá de la mera metáfora, se ha escrito ya mucho y, por lo pronto, bastará con consignar su trascendencia. Para ello basta caer en la cuenta de la cantidad de terminología gnoseológica que ha salido directa o indirectamente del ámbito de la percepción visual. Mas esta implicación entre lo visual y lo gnoseológico no posee siempre el mismo carácter, y la modernidad es un ejemplo eminente de ello.

La física moderna incoa y presupone desde su nacimiento una revolución en la forma de concebir no solamente el mundo sino, sobre todo, nuestra experiencia del mundo. Aparentemente, su metodología la ha alejado por completo del mundo de la experiencia concreta subjetiva. Es el giro copernicano que secciona definitivamente en dos períodos la conciencia occidental. Pero esta duplicidad que se genera ahora entre la experiencia efectiva del mundo y la experiencia hipotética ideal de la nueva ciencia y de la nueva filosofía - la **Crítica de la razón pura**, como las **Consideraciones** de Galileo, reposa sobre un conjunto de "experiencias puras", que dirimen, en última instancia, el dilema entre sus hipótesis y las alternativas-; solamente puede mantenerse mediante un enorme esfuerzo teórico destinado realmente a contrarrestar la fuerza de una verdadera aproximación directa e ingenua a la realidad. A partir de ese momento una gnoseología perceptual muy precisa se adhiere indefectiblemente, como condición de posibilidad, a todo

planteamiento científico.

Es cierto que a partir de Descartes ya no somos actores del drama de la física, sino meros espectadores. ¿Pero, es real esta completa objetivización que la física moderna proclama? ¿No mantiene el sujeto todavía una parte en el guión sólo que, en este caso, desempeñando el papel de espectador que se ha incluido en la obra? Y esta "acción de espectador", ¿no es una condición de posibilidad del drama físico mucho más relevante y vigorosa por parte del sujeto que el simple papel de personaje destacado que antes representaba? Todos los objetos en la cosmología clásica, el alma también, estaban en escena, por eso no podía haber, realmente hablando, auténtica representación. Sin público ni butacas, nuestro conocimiento era un episodio más en la historia efectiva del cosmos. Al pretender arrojar la conciencia del cosmos de la ciencia, no solamente se la convierte en espectador, sino que, sobre todo, es entonces cuando el universo entero se convierte en espectáculo.

Así se nos presentaba en las **Meditaciones** la cosmología cartesiana como un estudio del gran espectáculo de la naturaleza previo y sujeto al estudio de un espectador, que es el hombre. La conocida catalogación cartesiana de la materia en "opaca", "lúcida" y "transparente" no hace sino sancionar paradigmáticamente esta veta dramática representativa de la física moderna. El yo pienso va a tener que acompañar a partir de ahora a cada paso que el científico moderno dé en su pizarra o su cuaderno, y toda su cosmología quedará transida de estática con ello.

Es perfectamente natural, pues, que la óptica se convierta en paradigma de la nueva situación espiritual. Por eso mismo la paradoja de esta materia "luminosa" cartesiana es la paradoja de la propia modernidad misma en cuyas ópticas estriba toda la gracia y la desgracia de su cultura: tener un método que puede llegar a explicarlo científicamente todo de la luz, excepto

el que se vea. Andando en juego una teoría de la subjetividad, el hecho de que la mecánica quiera absorber completamente a la óptica en este periodo, y cómo pueda llevarse a cabo esta absorción, no es un mero asunto "técnico" sino un verdadero acontecimiento cultural; y aún el acontecimiento cultural moderno por excelencia, al decir de Norbert Wiener . Un ilustre conocido de nuestro obispo, Daniel Defoe, periodista antes que nada, caricaturizaba ya de este modo lo que le parecía, sin duda, una moda extravagante y pasajera:

"Ha surgido una generación nueva que, para resolver las dificultades de los sistemas sobrenaturales, imagina un algo formidable que no tiene forma pero que se concibe como un enorme ojo. Conciben esta óptica infinita como "natura naturans"... el alma del hombre, sin embargo, es, en opinión de estos naturalistas, una gran potencia óptica... desde aquí convierten todos los seres en ojos" ^{<17>} .

Pero, Defoe se equivocaba al valorar la importancia del fenómeno que tan agudamente describe. Incluso su reverenciado Newton no era nada ajeno a este estado de cosas. También él, con mayor discreción, eso sí, hacía su metafísica del universo-espectáculo en los mismos términos, al fin, que lo hiciera Descartes. Y no tan sólo en momentos puntales de su obra, como veremos seguidamente, sino con la totalidad de su sistema. Como señalaba ya Cimadevilla: "Hay, pues, una metafísica de Newton. Se trata de una metafísica de los orígenes. Todo lo que existe y no es Dios, sino Naturaleza, tiene un origen absoluto como un hecho. Y tiene como sistema de referencia absoluto, o como escenario, el hecho existencial de la presencia, en último término referida al absoluto existir de Alguien que es Señor del Universo" ^{<18>} ."

El "hecho existencial de la presencia", he aquí una expresión digna de meditar. El mundo como escenario que se

presenta en último termino a Dios. ¿No nos tiende la física de Newton, sin querer, un puente perfecto entre el "cogito" cartesiano y el "esse est percipi" de nuestro Berkeley? ¿Llevará razón nuestro obispo al asegurarnos que sólo desarrolla con mayor rigor el sistema de sus maestros-adversarios? La "dramaturgia" de la modernidad no puede dejar de reconocer como algo muy suyo el "esse est percipi aut percipere".

A nada que nos intereseamos por el pensamiento de la edad moderna, habremos de convenir, pues, en que la óptica, sus ópticas, fueron el más común, concurrido y versátil punto de discusión científica y filosófica del momento. Ya tendremos ocasión más adelante de subrayar la importancia cultural de un acontecimiento como el de asomarse a un microscopio. La ampliación sistemática de nuestro ámbito de experiencia en virtud de una teoría previa, esto es, el instrumento científico, como tal, no puede dejar de tocarnos muy de cerca en este estudio. Ciertamente, eran muchos y variados los motivos por los que la óptica podía estar de moda: "Había -nos recuerda Luce- una demanda de obras sobre la visión... Lentes, microscopios y telescopios habían llegado a ser de uso general y la nueva demanda de instrumentos ópticos había generado una demanda de nuevas teorías ópticas... En 1685, el Dr. William Briggs, anticipando el título de Berkeley, publica su **Nova Visionis Theoria**;... las **Optical Lectures** (1669) de Barrow eran una obra clásica y Berkeley la conocía muy bien... La **Dioptrica** de Molineaux (1692), una obra pionera a la que el **Ensayo** debe datos, expresiones e incluso diagramas, admite que hay cierto factor en la visión que desconcierta a la óptica tradicional... La **Optica** de Newton (1704), que se ocupa abundantemente de la luz y el color, fue estudiada cuidadosamente por Berkeley... que realizó experimentos sobre la composición del color siguiendo las directrices newtonianas^{<19>}."

El calado filosófico de esta situación general no tiene, como vemos, sin embargo, un carácter meramente fáctico. Ni tan

quiera en los términos en los que se expresa Volton al respecto se le hace completa justicia a esta situación: "No es nada sorprendente que las ópticas hayan influido durante dos siglos en la forma de analizar el conocimiento perceptual. Descartes escribió una **Dióptrica**; Malebranche pide a los lectores de su **Recherche de la vérité** que se familiaricen con su ensayo sobre la visión y Berkeley aborda algunos de los principales problemas ópticos en su nueva teoría de la visión^{<20>}". No es sorprendente, en verdad, que con este historial filosófico las ópticas merezcan aquí nuestra atención, pero, sobre todo, no es nada sorprendente, ni es coyuntural, que tales filósofos se vieran abocados a tener que escribir esas ópticas. Lo que se está jugando, en definitiva, es el posible lugar de nuestra conciencia en el nuevo cosmos. Tan sólo Leibniz, que asume con plena lucidez esta situación, se abstendrá, entre los grandes de la modernidad, de edificar su "óptica"; es más, si sus mónadas no tienen ventanas es porque ya, de suyo, se definen como un punto de vista sobre la totalidad del universo. Consciente de que, si no se comienza por asumir la conciencia, luego no hay manera alguna de sacarla de un universo que, sin embargo, la demanda, edificará todo el universo sobre la percepción misma, suprimiendo de raíz el problema metafísico al que las ópticas responden.

Constituyen así estos escritos casi una "metafísica experimental" capaz de dirimir, por sí sola, hondas disputas gnoseológicas. Al fin y al cabo la T.V. bekeleyana no es sino una sucesión de "experimentum crucis", como el del célebre ciego de Molyneaux, cuya eventual verificación arrastra consigo sistemas enteros y sobre el que habrán de pronunciarse los más eminentes pensadores. No podemos olvidar, por otra parte, que la óptica es el primer ámbito de la realidad perfectamente matematizado que toca directamente al hombre en su actividad más específica. La matematización entera de nuestra condición humana libra aquí, por lo tanto, una primera y descomunal batalla.

IV. La teoría visual berkeleyana.

Haciendo honor a la sagacidad que se le atribuye es, seguramente, Kepler el primero en atisbar que la localización espacial del objeto visto consiste en un proceso mucho más complejo de lo que puede parecer. La ubicación no guarda con la visión ninguna relación evidente, y comienza a proyectarse sobre el tema la necesidad de un fundamento táctil. Vasco Ronchi recoge en su obra **L'Optique, science de la vision** esta interesante sugerencia kepleriana en los siguientes términos: "En efecto, ver la mesa significa construir un fantasma idéntico a la mesa material, y localizar exactamente donde está así como ser capaz de poner objetos en ella y localizar mediante el tacto las dimensiones y posición que nos proporciona la vista^{<21>}." Dos detalles notables en esta observación: nuestro ilustre ejemplo de la mesa data ya, cuando menos, de Kepler y, sobre todo, la "construcción" del fantasma se revela como un proceso paralelo a otro proceso de "ubicación", eminentemente táctil y práctico. Tenemos así un punto de inflexión entre la posición representacionista más tradicional y la nueva concepción berkeleyana. Ubicar el objeto, nos dice Kepler, es, en parte, situar su fantasma en el horizonte de nuestra actividad. El nuevo paso que viene a dar la óptica del irlandés radica en el sondeo de esta intuición. Situarlo en el horizonte de nuestra actividad es ubicar, construir, y conocer por completo la cosa sensible como tal que no tiene, pues, nada de fantasmagórico. El objeto sensible se configura, como tal, mediante la actividad integradora del sujeto.

Una vez dibujado el contexto inmediato de la problemática en la que se inserta la doctrina berkeleyana sobre la visión, no resultará difícil realizar una breve exposición estructural de su

contenido. Ya conocemos su propósito general: "Mostrar la manera que tenemos de percibir por la vista la distancia, la magnitud y la situación de los objetos" y "considerar las diferencias que hay entre las ideas de la vista y el tacto" habida cuenta de que "los autores de óptica, al tratar de todo esto, han seguido principios erróneos". No debemos pasar por alto esta última afirmación. Nos habla Berkeley en ella de principios, y no de resultados puntuales, esto es, Berkeley no está cuestionando en su totalidad descubrimientos tales como la refracción de la luz, sino el planteamiento gnoseológico subyacente a algunas explicaciones de nuestra percepción visual. Sírvanos esta cita como ejemplo:

"Según el axioma 6 de la **Optica** de Newton, los rayos emanados desde todos los puntos del objeto se agrupan de nuevo tras converger por reflexión o refracción, produciéndose así una "imagen del objeto sobre cualquier cuerpo blanco en el que se proyecten". Cada punto del objeto ilumina "su correspondiente punto en la imagen", así, en el ojo, la luz es conducida "a algunos puntos en el fondo del ojo y allí configura la imagen del objeto sobre la superficie". Estas imágenes transmitidas por los nervios ópticos al cerebro son la causa de la visión ^{<22>}."

Debemos repasar despacio este resumen del axioma 6 de la **Optica**. Mencionar en ese contexto "la causa de la visión" es un paso de extraordinaria gravedad. Un proceso causal como este involucra toda una gnoseología previa y, además, paradójica desde su misma raíz; Leibniz ya sentenciaba definitivamente en su famoso ejemplo del molino gigante que "La percepción y lo que de ella depende resultan inexplicables por razones mecánicas" ^{<23>}. Pero no es simplemente aquí donde apunta la crítica de nuestro obispo. Berkeley debe llegar mucho más lejos. Afrontando la tarea de crear una nueva teoría de la visión, está obligado, además de denunciar un absurdo conceptual, a desenmascarar la ilusión teórica que lo genera y a proponer una teoría alternativa.

La primera de estas taréas escapa, rigurosamente hablando, al ámbito de la T.V.. Siendo, como es, un sofisticado producto cultural, habremos de buscarla, más bien, en lugares tales como el primero de los **Dial** donde se reitera hasta la saciedad y, virtualmente, en todas y cada una de las modalidades sensoriales. Lo que allí se nos presenta, en definitiva, como resorte último de tan grave malentendido es la preminencia causal subrepticia de una modalidad sensorial, existente o fingida, sobre las otras. En efecto, como en el caso de Newton, afrontemos ahora esta explicación causal psicofísica del sonido de nuestra mano golpeando en una mesa. Es la explicación espontánea de cualquier hombre culto todavía hoy. Cuando percibimos el sonido, se dirá, sucede que se produce en el aire una vibración originada por el impacto de nuestro dedo sobre la mesa. Esa vibración, vibraciones, en realidad, de diferentes intensidades, afectan cierta membrana del aparato auditivo la cual, vibrando, a su vez, suscita determinados procesos bioquímicos que la traducen a un lenguaje neuronal de impulsos nervisos. Impulsos que efectúan un complejo recorrido por determinadas vías nerviosas y zonas del sistema nervioso central generándose allí la sensación de un sonido determinado ^{<24>}.

Ahora bien, sucede que ni el proceso descrito ni ninguno de sus componentes es sonoro. A decir verdad, estamos diseccionando una idea proveniente de la modalidad sensorial auditiva en otras tantas ideas de otras modalidades, y todas ellas, en suma, en un relato espacial de "empujones" y "figuras". La vibración táctil, por ejemplo, que, a su vez, se concibe como un conjunto de ondas visuales, generalmente presentadas con diversos colores en láminas de libros, encerados de aulas o pantallas de ordenadores. Este trasiego, nótese bien, le parece a Berkeley absolutamente necesario para nuestro conocimiento científico de la realidad siempre que se tenga la precaución de acudir, para justificarlo, a un modelo de significantes-significados y no a un modelo causal propiamente dicho. En este

último caso, la crítica berkeleyana se aplica con un rigor inusitado.

Pero no se ha dicho hasta aquí nada todavía acerca del origen de esta ilusión conceptual y del caracter paradigmático que la óptica desempeña al respecto. En efecto, todo el origen del asunto estriba para Berkeley en que, como sucede con el pasaje de la óptica de Newton, estamos introduciendo solapadamente dos niveles de imágenes sensibles, dos estratos superpuestos de ideas, allí donde solamente hay uno y no puede haber más. Esa imagen de la que Newton nos habla en su retina o nuestro sonido generado en tal o cual área cerebral ;no son nuestras imágenes, son "imágenes en nuestras imágenes"!. Más aún, el propio espacio en el cual sitúa Newton sus rayos luminosos, sus refracciones y sus puntos, es también una imagen. Estamos fingiendo, pues, en realidad, una modalidad sensible de los fenómenos por detrás de los fenómenos mismos y convirtiendo, en el fondo, algún tipo de datos fenoménicos, en soporte sustancial "ad hoc" de los otros, según sea el caso. Otorgamos arbitrariamente a alguna de nuestras ideas sensibles, la táctil o la visual comúnmente, una preminencia ontológica sobre las otras y nos figuramos así que trascendemos nuestra sensibilidad con nuestra propia sensibilidad. Fingimos pues, en nuestro ejemplo del sonido, que un dato táctil, la vibración, es soporte en sí y origen causal de otro, el sonido, cuando ambos tienen, en realidad el mismo estatuto fenoménico, y creemos poder establecer dependencias causales rigurosas entre ellos cuando, en realidad, tales elementos son incommensurables.

Pero este proceso no queda solamente ahí, el modelo de las relaciones que establezcamos entre nuestras diversas modalidades sensoriales, abstraído de cada una de éstas por separado, nos proporciona el modelo total de las relaciones entre la sustancia y los datos sensibles. Es esta una ley gnoseológica fundamental cuya conciencia efectiva debemos al análisis berkeleyano de la sensibilidad. Establecida una relación causal

entre nuestras diferentes modalidades sensoriales, directamente entre ellas o habilitando determinados sensibles "comunes" a algunas de ellas, la noción moderna de sustancia material se impone como una paradoja necesaria. Si, por el contrario, a la manera de un Leibniz o del propio Berkeley, establecemos un modelo de "correspondencia" entre nuestras modalidades, como la que pueda darse entre una línea y su ecuación, la crítica a la materia concebida como sustancia material se desprende por sí misma, y, en cualquier caso, es imposible buscarle objeciones empíricas de ninguna clase, como podemos apreciar más claramente en el caso del ciego de Molyneux. El ámbito de la materialidad no es, entonces, sino el de la armonía universal de todos los fenómenos.

Es aquí donde Berkeley sitúa con precisión y eficacia sus dos grandes tesis "psicofísicas" alternativas. Estas, ya sí, ubicadas plenamente en el ámbito de la **T.V.**. En esencia, pues, toda esta obra se endereza a mostrar, según se confirma poco después en los **Ppos**, que "Las ideas de la vista y del tacto forman dos clases totalmente distintas y heterogéneas" y que "los objetos propios de la vista no existen sin la mente ni son las imágenes de cosas exteriores ^{<25>}."

El procedimiento argumental utilizado por Berkeley a lo largo de la **T.V.** para fundamentar empíricamente ambas proposiciones, es, desde un punto de vista metodológico, sencillo y eficaz. Si llega o no a dirimir definitivamente la cuestión, es un asunto que veremos más adelante. Lo que está fuera de toda duda es que asienta con absoluta validez científico-experimental una hipótesis óptica general, alternativa a la vigente en su época, y lleva a cabo una fundamentación eficaz y definitiva de esta última. Todavía hoy, si ojeamos algún manual técnico acerca del aún espinoso asunto de la percepción tridimensional, nos encontraremos con que, "el esquema clásico del planteamiento del problema se remonta al obispo Berkeley que lo expuso en su **Ensayo hacia una nueva teoría de la visión** publicado en 1709 ^{<26>}."

La obra constituye, esencialmente, una enumeración de hipótesis operativas que habrían de seguirse de la tesis "geometrizante" criticada, en relación a la distancia, la magnitud y la situación de los objetos percibidos. Se aporta luego de cada una de ellas alguna experiencia paradigmática que las falsea, y se propone una hipótesis alternativa. Un análisis pormenorizado de estos pasos puede encontrarse en la propia introducción de Jessop a la edición crítica de la obra que manejamos ^{<27>}. No ha lugar, por nuestra parte, que entremos ahora a analizar en detalle el "problema de Barrow", o el de la luna en el horizonte. Remitimos a las notas de este capítulo una sumaria exposición de los mismos ^{<28>}. No es este el caso, sin embargo, del tercer problema, el del "ciego de Molyneaux", que merece un poco de atención por nuestra parte.

Ya se ha mencionado la obra de la que proviene dicho problema y a la que Berkeley debe tanto aquí. El hijo de su autor, William Molyneaux, fue uno de los mejores y más influyentes amigos que Berkeley tuvo en el Trinity College ^{<29>}. El problema, tal como lo presenta Locke en su **Ensayo**, es el siguiente:

"He aquí el problema, supongamos que un hombre ya adulto es ciego de nacimiento y que se la ha enseñado a distinguir por medio del tacto la diferencia que existe entre un cubo y una esfera del mismo metal, e igual tamaño, aproximadamente, de tal manera que, tocando una y otra figura, puede decir cuál es el cubo y cuál la esfera. Imaginemos ahora que el cubo y la esfera se encuentran sobre una mesa y que el hombre ciego ha recobrado la vista. La pregunta es si, antes de tocarlos, podría diferenciar por medio de la vista, la esfera y el cubo ^{<30>}."

Locke responde negativamente a la cuestión, aunque por

motivos muy generales: la dependencia genética que todo contenido de conciencia guarda respecto a la experiencia. A Berkeley, por su parte, el problema ya parece preocuparle desde bien temprano. En la anotación 27 de los **Ph.C.** se hace referencia a una experiencia semejante y, a lo largo de toda su obra, su respuesta va a ser una tajante negativa. Pero con esta negativa sólo no penetramos en el fundamento de la postura de nuestro obispo, a medio camino entre el "no" del **Ensayo** de Locke y el "sí", siempre y cuando se le explicara que tenía delante una esfera y un cubo, de los **Nuevos ensayos** de Leibniz^{<31>}. En realidad Leibniz y Locke plantean cuestiones ligeramente distintas. De una parte la negativa berkeleyana va mucho más allá que la de Locke desde el momento en que afirma que, por encima de reconocimientos o no reconocimientos, "el movimiento, figura y extensión percibidos por la vista son completamente distintos a los percibidos por el tacto", postura, en suma, enfrentada en lo esencial con la de Locke. La esencia de la respuesta leibniziana, sin embargo, se acerca mucho más, en realidad, a la postura de nuestro obispo, dado que no está exigiendo sensible común alguno ni presupone ninguna materialidad subyacente al reconocimiento de los objetos por parte del ciego, sino que opera, más bien, desde un principio con ese modelo de "correspondencia" significativa intersensorial al que arriba nos hemos referido y que Berkeley corrobora, de nuevo, en relación a este asunto.

" Hay que reconocer, contesto, -dice Berkeley- que el cuadrado visible es más adecuado que el círculo visible para representar el cuadrado tangible, pero esto no es porque sea más semejante o porque está más próximo a su especie, sino porque el cuadrado tangible contiene en sí varias partes distintas donde señalar las varias distintas partes de un cuadrado tangible, mientras que el círculo visible no las tiene. El cuadrado percibido por el tacto presenta distintamente cuatro lados iguales así como cuatro ángulos iguales. Por tanto es necesario

figuras visibles más apropiadas para representarlo que contengan distintamente cuatro partes iguales con las cuales denoten los cuatro lados de un cuadrado tangible. Y de acuerdo con esto vemos que las figuras visibles contienen en sí partes visibles distintas, las cuales responden a las distintas partes tangibles significadas o sugeridas por ellas^{<32>}."

Una vez más una sombra de provisionalidad planea sobre la doctrina de Berkeley. Aunque, en efecto, en el conjunto de la **T.V.** hay fragmentos inconsistentes con esa doctrina inmaterialista definitiva que aparece en los **Ppos**. Es este un asunto bien estudiado y zanjado y no merece la pena detenerse especialmente en él. La incoherencia entre algunas tesis de la **T.V.** y las de los **Ppos** proviene, en esencia, de que en aquella se otorga al tacto un papel paradigmático con respecto a las ideas de la vista^{<33>}. Esto supone, ciertamente, una de esas peligrosas licencias que nuestro autor se toma en ocasiones, según él, siempre obligado por la cautela y tiento con que debe utilizar las categorías del adversario para asentar las suyas propias. Así, nos explica cómo:

"Es difícil explicar con palabras la verdadera teoría de la visión... Por estar el lenguaje acomodado a las nociones y prejuicios comunes de los hombres apenas resulta posible expresar la verdad desnuda y precisa sin grandes circunloquios e impropiedades y, para un lector precipitado, incoherencias. Invito, por tanto, de una vez para siempre, a todo el que piense que merece la pena comprender lo que he escrito referente a la visión, que no se fije excesivamente en esta o aquella frase o manera de expresión, sino que se forme sencillamente de lo que quiero decir por el conjunto y tenor de mi discurso...^{<34>}"

En cualquier caso, este error no afecta al argumento

central de la **T.V.** y el propio Berkeley lo reconoce como tal a su debido momento y se retracta de ello oportunamente.

"Que los objetos propios de la vista no existen sin la mente ni son las imágenes de cosas exteriores se demostró ya en aquel tratado. Aunque se supuso a lo largo del mismo que lo contrario era verdad respecto de los objetos tangibles, no fue por suponer que el error común fuera necesario para establecer la noción allí sostenida, sino porque estaba fuera de mi intención examinarlo y refutarlo en una argumentación referente a la "visión" ^{<35>}."

Pero tras esta incongruencia aparente y excusada no deja de latir de nuevo la grave cuestión de esa obstinada carencia de cualquier clase de desarrollo "positivo" de materialidad alguna, que probablemente habría llevado a nuestro obispo a una metafísica afín a la monadología leibniziana. Lo justificado de aquellas objeciones de Leibniz a las que ya hemos hecho mención - debería haber en Berkeley una monadología y una "materialidad fenoménica"-, parece certificarse, como vemos, paso a paso a medida que avanzamos nuestro estudio. Y sin embargo, una vez más, también, es preciso constatar que la fuerza de la crítica Berkeleyyena a la materia "sustrato no percipiente de ideas" no se ve alterada en modo alguno por esta circunstancia. Los argumentos de nuestro obispo completan pues, aquí, con el asunto paradigmático del "ciego de Molyneaux", la totalidad de su recorrido crítico y han desmantelar, según parece, uno por uno, todos los argumentos en favor de la materia que pudieran encerrarse en un razonamiento como el contenido en el texto de los **Principios** cartesianos, que nos ha guiado felizmente hasta aquí.

V. El veredicto de la ciencia experimental contemporánea.

Resta todavía, sin embargo, por atender, una demanda ineludible que se desprende del contenido de este capítulo. Acabamos de ver a Berkeley zafarse de cualquier objeción porveniente de la experiencia sensible y, para ello, ha apelado, en ocasiones, a la refutación experimental. Pues bien, todavía debemos considerar qué es lo que dice, de hecho, la experiencia científica actual acerca de esta polémica que Berkeley suscita. En resumen, como veremos, su veredicto, provisional y cauteloso viene a darle la razón en lo esencial a nuestro obispo, esto es, en sus objeciones; aunque en conjunto ni se la da ni se la quita en sus afirmaciones científicas más puntuales.

En efecto, una experiencia metafísica "crucial", como la que propone el problema de Molineaux no se puede llevar de hecho a la práctica, desde el momento en el que, como vemos, es tal la cantidad de factores gnoseológicos que involucra: el lenguaje, conocimientos geométricos previos, etc., que resulta eventualmente irrealizable. Por otro lado, sabemos hoy que incluso en condiciones ideales inalcanzables, los resultados serían siempre discutibles desde el momento en que parecen haberse detectado, definitivamente, algunos elementos innatos en los procesos de convergencia intersensorial, de manera que ni tan siquiera un recién nacido viene a este mundo con una fragmentación total de su experiencia sensible entre sus diversas modalidades sensoriales^{<36>}. No ocurre lo mismo, sin embargo, con buena parte de los elementos utilizados por Berkeley a lo largo de su **T.V..**

Desde el punto de vista evolutivo podemos preguntarnos, en efecto, qué nos dice de hecho el desarrollo de la percepción de la distancia a lo largo de las primeras semanas de vida. Los resultados al respecto son complejos y, sobre todo, sumamente ambiguos. Ninguna de las experiencias efectuadas hasta el

momento puede arrojar datos concluyentes acerca de cuándo y cómo aprendemos a ver la profundidad ^{<37>}. Aunque, de todos modos, el papel crucial de un "feedback" muscular es incuestionable en este proceso, aún en sus formas más elementales de convergencia ocular y acomodación del cristalino, lo que, en suma, constituye una victoria para Berkeley.

Pero ni que decir tiene que un asunto perceptivo tan grave y complejo como éste ha suscitado, al margen del estudio evolutivo, multitud de estudios sistemáticos. Al igual que en casos anteriores, los resultados obtenidos refuerzan plenamente la falsación berkeleyana de un modelo puramente geométrico, pero no son concluyentes en la verificación total de su teoría y refutan, también, en otros, algunos de los mecanismos de percepción espacial propuestos por nuestro obispo. No todos, sin embargo, otros de estos mecanismos gozan todavía hoy de excelente salud científica. En esencia está fuera de toda duda que, en la percepción de objetos a largas distancias, el papel de interpretación de los datos por parte del sujeto y en virtud de experiencias de convergencia intersensorial previas es fundamental. El problema se plantea, como Berkeley ya supuso con toda razón, en la percepción de los objetos a corta distancia, donde la función de aquellos indicadores que operan en largas distancias resulta escasa o nula. En este terreno es donde nuestro obispo tuvo que hacer el mayor esfuerzo por habilitar explicaciones alternativas. Explicaciones que introdujeran, de algún modo, una cierta actividad muscular por parte del sujeto que, asociada a las imágenes visuales, proporcionase el criterio de ubicación espacial.

En esencia, la propuesta de nuestro obispo supone dos tipos de factores "táctiles" en la visión a corta distancia. Uno monocular, que es el de la acomodación del cristalino llevada a cabo por los músculos ciliares. "Enfocar" el objeto con el ojo, requiere, pues, una cierta actividad muscular. El otro, binocular, es el de la convergencia entre las líneas imaginarias

que unen el punto de fijación visual con la retina de cada uno de los dos ojos. A mayor proximidad del objeto, nuestros músculos "bizquean" más, es decir, el ángulo de convergencia es mayor. Este factor ha sido ampliamente estudiado desde que nuestro obispo lo propusiera, y sin duda le costaría trabajo reconocerlo en su formulación técnica actual de "C" igual a 65 partido por "d", donde "d" es la distancia del objeto, "65 mm" la distancia interpupilar media del humano adulto y "C" el ángulo de convergencia expresado en radianes. La contrastación empírica de ambos mecanismos, una vez más, es ambigua: parece ser que operan pero que, aunque "Berkeley pensó que eran fundamentales, sin embargo, la experiencia empírica en este último punto no es clara ^{<38>}."

Pero, sin duda alguna, algo claro e importante se desprende de toda esta indefinición. En efecto, no deja de ser sintomático que, a propósito de un asunto así, los manuales técnicos actuales acaben por remitirnos a dos grandes modelos teóricos que pugnan entre sí y van acumulando, poco a poco, experiencias a favor y en contra. Estas teorías siguen siendo la "empirista" y la "intuicionista", es decir, las mismas que confrontaba el experimento de Molyneaux ^{<39>}. Acaso la respuesta a la situación planteada podamos encontrarla en terrenos bien distantes a esta polémica. En efecto, parece forzoso concluir en lo concerniente a esta materia que "hay que desechar radicalmente la ilusión de que un sistema total pueda ser hundido por sus "contradicciones" con la experiencia, siendo como tal sistema total una posibilidad real de incorporación de la experiencia. Un sistema, en efecto, o es destruido desde fuera por la acción violenta de otro sistema, o internamente es capaz de incorporar incluso sus contradicciones con la experiencia ^{<40>}." No cabe otra lectura mejor de la historia universal de estas dos teorías acerca de la visión.

Ahora bien, ¿significa todo ello una derrota para nuestro obispo? En manera alguna si atendemos a sus objetivos

fundamentales. En primer lugar, Berkeley refuta efectivamente el monopolio de una teoría geometrizarante de la visión humana y la desautoriza por completo en un estado puro. El tacto es necesario y, con ello, lo esencial de su batalla está ganado. En segundo lugar, y, cuando menos desde una perspectiva puramente técnica, el aspirante Berkeley se ha situado al mismo nivel de credibilidad científica que sus adversarios, y eso, no cabe duda, es otra gran victoria ganada para la causa inmaterialista por la T.V.. Victoria decisiva porque, si volvemos ahora a la motivación teórica fundamental del esfuerzo berkeleyano: la de privar a todo discurso "materialista" de cualquier apoyo directo por parte de la experiencia, de cualquier apelación a lo obvio respecto de nuestra percepción visual, qué duda cabe de que ese objetivo se ha cumplido plenamente. Aunque otro modelo óptico distinto del que Berkeley nos brinda en la T.V. fuese ganando terreno eventualmente, lo haría siempre en el ámbito de la coherencia teórica más técnica y ajena a la pura evidencia que quepa imaginar. Incluso su derrota científica supondría una victoria metafísica.

La polémica materialismo- inmaterialismo es, a partir de ahora, como Berkeley perseguía, un asunto completamente circunscrito al ámbito de la interpretación teórica de la experiencia, al ámbito del discurso. Y en este terreno, además, Berkeley ya lleva por delante la denuncia y el esclarecimiento de la argucia "materialista" que pretende traspasar subrepticamente la fronteras la de razón y regular a su antojo, desde una oculta cara quimérica, el dato de experiencia sensible. No se trata, en absoluto, de que Berkeley apele por su parte a otro dato puro, como tal. Antes al contrario, es él el primero en vincular por completo toda facticidad empírica a la actividad de un sujeto que va dotando de sentido a cuanto le rodea. Pero como éste es un proceso que Berkeley asume abiertamente como fundamento de la realidad sensible "en sí" - recordemos ahora nuestra mesa que veíamos, palpábamos, y volvíamos a ver si volvíamos a entrar -, lo sensible "en sí" es ahora "en sí mismo para alguien" y su

apelación sigue siendo válida en estas condiciones.

Berkeley comparece, pues, en el campo de batalla de la razón denunciando con clarividencia un sofisma, el sofisma de un dato puro "en sí para nadie", producto exclusivo de la teoría, que interpreta la experiencia negándose, sin embargo, a reconocerlo, y confunde aviesamente lo verdaderamente vivido con algunas formas prefijadas de pensar lo vivido. Su interpretación de nuestra sensibilidad no es, por lo pronto, honesta. Situando entre la apariencia sensible y su "realidad" un "proceso" perceptual forjado desde sus categorías propias, la modernidad representacionista nos hace trampa con una "petitio principii". Pero, además, sucede que colocando una realidad sensible "en sí" detrás de la sensibilidad que de hecho nos afecta, apelando, en suma, a una sustancia material, se contradice. He aquí, finalmente completado, el esquema fundamental del inmaterialismo.

Es este un esquema, como vemos, que incluso en el preciso acto puntual de ver donde está una cosa, nos remite a una contienda de interpretaciones, a una pugna de sentidos, y, sólomente desde esta contienda por lo tanto y del partido que se tome en ella, se compromete a decirnos todo lo que encierra su crítica a la materia de definitivo y esencial. La petición berkeleyana de remitir el significado de cualquier sentencia suya al sentido general de un todo discursivo ha encontrado, pues, su culminación temática. Por lo que a nosotros toca, ya no cabe limitarse a exponer en la medida de lo posible. La hora del simple análisis, que con más o menos rigor y agudeza hemos querido traer hasta aquí, aquí debemos terminarla por la fuerza de este mismo análisis.

NOTAS AL CAPITULO VIII

<1> **Ppos** § 34. W. II, 55.

<2> **Ppos** § 144. W. II, 106.

<3> **Ppos** § 135, W. II, 103.

<4> ORTEGA, J. **Qué es filosofía**, Alianza, Madrid, 1989 p.160-161.

<5> YOLTON, J.W. **Perceptual Acquaitance from Descartes to Reid**, B. Blackwell, Londres, 1984. p. 135.

<6> A.T. IX-2, p. 63.

<7> **Dial** II. W. II, 223.

<8> **Ensayo** IV, iii, 28.

<9> **Ppos** § 18. W. II, 40.

<10> **Ppos** § 3. W. II, 42.

<11> Cf. Vg. **Ppos** § 29, 30, 33, 36.

<12> **Ppos** § 75. W. II, 73.

<13> **T.V** § 1. W. II, 171

<14> LUCE. **Berkeley & Malebranche**, Oxford at the Clarendon Press, Oxford, 1967, p.25

<15> **O.c.** p.35.

<16> En efecto, ya en la "Epístola al lector" de su **Ensayo** compara Locke al entendimiento con "el ojo que juzga los objetos".

<17> LUCE, A.A. **O.c.** p.26.

<18> CIMADEVILLA, C. **Universo antiguo y mundo moderno** Rialp, Madrid, 1964, p. 282.

<19> LUCE, A.A. Introducción a la **T.V.** en ,W, II, 146.

<20> YOLTON, J.W. **O.c.** p.10

<21> RONCHI, V. **L'Optique science de la visión**, París, 1696, Cit. por Yolton. **O.c.** p. 11.

<22> YOLTON, J.W. **O.c.** p.12

<23> Cf. Vg. **Monadología** § 17.

<24> **T.V.** § 43. W. II, 34.

<25> **Ppos** § 44. W. II, 58.

<26> TUDELA, P. **Psicología experimental**, U.N.E.D., Madrid, 1981. p. 187

<27> Como señala LUCE en su introducción a la obra: "Cada una de las tres divisiones fundamentales se ilustra con un problema práctico no resuelto por la teoría tradicional." W. II, 145.

<28> La distancia, concretamente, se ilustra con el Problema de Barrow, la magnitud con el del tamaño de la luna en el horizonte y la situación por el de la imagen retinal invertida. Estas tres

experiencias cruciales, junto con la del ciego de Molyneaux, conforman el apoyo experimental que Berkeley aduce en favor de teoría visual, que puede explicarlas, y en contra de las ópticas tradicionales, para las que siguen siendo escollos insalvables. Cf. LUCE, A.A. l.c.

<29> Cf. LUCE, A.A. **The Life of George Berkeley Bishop of Cloyne**, Greenwood Press, Nueva York, 1968, Cap. II.

<30> LOCKE, J. **Ensayo** II, ix, 8.

<31> Cf. LEIBNIZ, G. W. **Nuevos ensayos**, II, ix.

<32> **T.V.** § 142, W. II, 228.

<33> Cf. **T.V.** § 45. W. II, 187.

<34> **T.V.** § 120. W. II, 219.

<35> **Ppos** § 44. W. ii, 58.

<36> PALACIOS, J. **Psicología evolutiva**, Alianza, Madrid, 1986, Vol. I p.43.

<37> **O.c.**, p.40

<38> Tudela, P. **o.c.**, p. 190.

<39> **O.c.**, p.195 y ss.

<40> *ibid.*

<40> CIMADEVILLA, C. **O.c.** p. 116.

t e r c e r a p a r t e

CAPITULO IX: LOS ENIGMAS DEL INMATERIALISMO

I. Algunos interrogantes.

A lo largo de nuestras dos primeras partes hemos buscado delimitar el sentido inmediato, directo y textual de ese peculiar elemento de la doctrina berkeleyana que desde los históricos trabajos de Jessop y Luce se reconoce definitivamente - para bien o para mal según otros muchos desde entonces -, como inmaterialismo. A medida que hemos avanzado en nuestro propósito, sin embargo, el alcance y la intención últimos de este lugar común parece haberse ido difuminando en un vasto horizonte de atisbos y motivos imprecisos. La tentación de aprovechar la considerable riqueza de contenidos y sugerencias contenida en la obra de nuestro obispo obviando un tópico tan enojoso como el de sustancia material y sus disputas se comprende, pues, perfectamente. Como en el montañero que habiendo perdido el impulso jovial que origina la marcha sólo busca un atajo con que regresar de un paraje ahora hostil a su entorno cotidiano, el deseo de abandonar en este punto la suerte última del inmaterialismo a un destino incierto que se presume de escaso interés pesa abrumadoramente en nuestro estudio: ya sabemos aproximadamente lo que dijo Berkeley de la materia, dejemos estar el porqué. La fidelidad al objetivo marcado al comienzo de este escrito exige, sin embargo, que hagamos acopio de energía para

emprender el tramo decisivo. No hemos venido hasta aquí para averiguar qué sea lo que dice Berkeley acerca de la sustancia material, sino, ante todo, por qué dice lo que dice y por qué lo dice de la sustancia material precisamente. Cuanto llevamos dicho es, por tanto, imprescindible propedeútica, material inexcusable cuyo sentido debemos ahora desentrañar más que nunca, puesto que la necesidad apremiante de un sentido metafísico es la principal conclusión que de él se desprende.

El resultado más directo y sumario que arroja nuestro examen del inmaterialismo hasta ahora nos lo presenta como un mensaje mucho más preciso, mucho más coherente y mucho más enigmático de lo que en principio pudiera parecer. Sentados frente a nuestra mesa hemos visto a Berkeley argumentar que ese conjunto de impresiones sensibles que conforman su percepción actual no nos autoriza sino falazmente a suponer tras ellas una sustancia del tipo "sustancia material". Tales impresiones, en cambio, gozan de la más absoluta garantía gnoseológica por sí mismas, no renuncian a un ápice de certeza existencial objetiva y nos fuerzan a admitir la presencia de otra u otras sustancias, que ya no son sin embargo del tipo anterior, sino del tipo "sustancia espiritual" o, simplemente, "sustancia" en su única acepción coherente de entidad percipiente y activa. Estas últimas entidades son por completo reales, existentes en sí mismas y en ninguna otra cosa y cabalmente independientes de nuestra actividad subjetiva al conocerlas o pensarlas, como no puede ser menos tratándose de sustancias genuinas. Mensaje este que resulta en verdad sorprendente. No es, definitiva y rigurosamente hablando, ni fenomenismo, ni idealismo, ni ninguna suerte de nominalismo refinado o de precoz empirocriticismo. Los paradigmas habituales de nuestra historiografía filosófica acaban por encontrar siempre escollos insalvables a la hora de dar cuenta del conjunto de aspectos cruciales que conforman la doctrina inmaterialista de nuestro pensador.

Sin embargo, acabamos de ver también cómo ésta misma

doctrina apunta definitivamente en su seno una exigencia de interpretación que rebasa el estricto confín de su letra; una referencia irrenunciable a un contexto gnoseológico más amplio, más radical, que no obstante nos rehuye a cada paso y no termina de avenirse con ninguna de nuestras conjeturas habituales sobre la modernidad. Pensar, por ejemplo, que el ámbito excusivo de la crítica inmaterialista berkeleyana es el de las cosas materiales y no reparar en que su posición frente a la sustancia espiritual, lejos de ser un "lapsus" o un capricho, es exigencia intrínseca de la anterior, parece ser un error característico a este respecto ^{<1>}. Conviene, pues, meditar ahora seriamente acerca de esta singular condición histórica del inmaterialismo berkeleyano. Y hacer tal cosa significa, por lo pronto, vernos forzados a afrontar abiertamente su grave condición de enigma historiográfico. Quedamos así obligados por la propia fuerza de los datos, y muy a nuestro pesar, a asumir desde este momento una mínima dosis de audacia imprescindible, esa audacia que nos impone la ausencia de guías y de referencias tradicionales a la hora de precisar el sentido histórico del inmaterialismo.

Son tres, en efecto, los elementos enigmáticos que concurren en la obra de George Berkeley; a saber: el enigma de sus fuentes, el enigma de su desarrollo, y el enigma de su destino. Y es fuerza hacer notar aquí que la gracia del enigma verdadero no reside tanto en la ausencia de los datos necesarios, sino más bien en que, teniendo datos abundantes y notorios, su sentido nos resulta por completo inexplicable. Es esta acepción de lo enigmático la que debe leerse ahora referida a nuestro autor. Ciertamente, con Berkeley ocurre un fenómeno notable que propendemos a pasar por alto: acerca de ningún otro pensador moderno disponemos de datos más abundantes, valiosos y definitivos. Ni uno solo de sus escritos relevantes y culminados se ha perdido, disponemos, sin duda, de lo fundamental de su correspondencia filosófica, nos han llegado incluso los cuadernos de sus notas juveniles, primicias casi indiscretas de su quehacer original, y, para colmo, la diligencia de algún empleado de la

firma Sotheby's nos ha proporcionado un inventario bastante aproximado de la biblioteca personal que dejó en el momento de su muerte. Definitivamente, ningún exegeta berkeleyano puede quejarse con justicia de que le falten elementos con que avalar sus conjeturas. No obstante, vamos a comprobar de inmediato que la fuerza de esta misma información impone tres conclusiones definitivas que son otras tantas incógnitas.

La primera es la siguiente: tanto los motivos como los materiales que conforman la doctrina berkeleyana parecen perfectamente diáfanos y claramente identificables en su contexto cultural. La originalidad de nuestro pensador a tal efecto es virtualmente nula, la transparencia de su doctrina, completa. Tal argumento lo sugiere Malebranche, tal otro es inequívocamente escéptico, aquel planteamiento perfectamente lockeano, tal intención, en suma, una expresión cabal del espíritu británico burgués tras la restauración y a comienzos del siglo XVIII. Mas, cuando reparamos en el producto final que Berkeley nos brinda, hallamos algo definitivamente original, algo novedoso hasta el extremo de forzarnos a admitir, cuanto más lo examinamos, que no existe en su contexto cultural próximo o remoto ningún ingrediente filosófico que, convenientemente desarrollado en cualquier dirección, sugiera una doctrina siquiera semejante a esta suya del inmaterialismo.

Cierto que Malebranche deja un mundo externo pendiente del delicado hilo de la fe y que Boyle compendia con singular vigor críticas de rancio sabor escéptico a la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Pero ya conocemos hasta qué punto Berkeley no cuestiona nuestro mundo externo, sino que, por el contrario, ese cuestionamiento le parece absurdo en sí mismo. Ni persigue el imperio de la apariencias, sino que, por el contrario, lo único aparente en todo esto para él es el propio escepticismo. De igual manera se podría continuar aquí con cualesquiera otros motivos puedan hacer al caso. Porque toda la clave del inmaterialismo se cifra, justamente, en esa inversión

radical del discurso crítico, en ese "por el contrario", que inevitablemente surge tras el análisis de todas esas fuentes de las que, sin duda, se nutre instrumentalmente el discurso berkeleyano. Sólo una excepción habría sido posible encontrar en todo el panorama del pensamiento moderno, sólo otra doctrina declara intrínsecamente contradictoria la noción moderna de sustancia material, pero de esa fuente excepcional es precisamente de la única de la que no hallaremos el menor indicio en los escritos de Berkeley : la monadología leibniziana. Tendremos que tratar en breve de este enigmático silencio; por todo lo demás, el inmaterialismo se nos revela definitivamente, en acertada expresión de Pitcher, como una flor exótica que se abre solitaria en el jardín de la historia del pensamiento ^{<2>}.

La segunda conclusión es la siguiente: todas las obras de nuestro obispo hacen gala de una notable coherencia argumental y expresan, de principio a fin, un mismo y preciso cuerpo de doctrina al que ya hemos tenido ocasión de referirnos ^{<3>}. Ello no obstante, la promesa de un sistema tal como el que parece inferirse en algún momento de su obra se verá constantemente defraudada tanto por el conjunto de los escritos berkeleyanos como por cualquiera de ellos en particular. De hecho, tras la publicación de los **Ppos**, ningún otro escrito berkeleyano volverá a reflejar ni por asomo la más mínima vocación global sistematizadora. Para hablar de un sistema berkeleyano es preciso recomponer el contenido de sus escritos completamente al margen, no ya de cualquier sólida referencia textual, sino incluso de cualquier sugerencia clara por parte del autor. Todavía hoy podemos asistir a esfuerzos, más o menos provechosos pero siempre audaces, por reconstruir aquel programa filosófico que los propios **Ppos** habrían puesto en marcha o, cuando menos, de algunos de los tópicos fundamentales que deberían haberlo ocupado. ¿Dónde está, pues, el sistema berkeleyano? ¿Por qué a su impulso crítico inicial sólo siguieron multitud de pequeños ensayos puntuales, un diálogo contra los libertinos y una apología del agua de alquitrán, todos ellos, además, lo bastante

prolijos y enjundiosos como para excluir por completo cualquier atisbo de renuncia o de ausencia de vigor intelectual?

La tercera conclusión, en fin, la configura una constatación palmaria y sobradamente documentada del singular destino que la historia ha deparado a la doctrina inmaterial berkeleyana. Este ha resultado ser una formidable tergiversación. Más todavía, ha resultado ser una tergiversación tan constante, homogénea y notable en sus proporciones que constituye, por sí misma, un dato exegético de primera magnitud. A todos estos puntos tenemos que referirnos, pues, seguidamente con mayor precisión.

II. El enigma de las fuentes.

Comenzábamos el capítulo segundo de esta tesis con un poema de Alexander Pope cuyas afinidades con el personaje berkeleyano "Eufranor" nos daban que pensar en su momento. Ahora volvemos a remitirnos a esta afinidad como primer aval de una impresión que tantos otros corroboran ampliamente: nuestro buen obispo Berkeley es, ciertamente y sin reparos, un hijo fiel de su época. Su propia biografía verifica de inmediato esta implicación sólida y franca con el entorno cultural. Una bien probada amistad con ese otro gran irlandés, el irónico y brillante Swift, hoy en día conceptuado como el prosista sajón más eminente de su época, no es sino la primera de una larga lista de relaciones excepcionales. Hay constancia, por ejemplo, de su amistad con Alexander Pope, sin duda el principal poeta del momento, quien le participará, en rara calidad de crítico estimado, un borrador de su **An Essay on Man** y le admitirá respecto al mismo sugerencias nada triviales ^{<4>}. De sus relaciones con Joseph Addison y con Richard Steele nos habremos

de ocupar más adelante, no sin consignar aquí la profunda impresión que, por propio testimonio, produjo en este último - que a la sazón llegaría a ser uno de los dramaturgos más característicos de su época - la lectura de nuestro ^{<5>} nuestro obispo, de cuya amistad haría gala en todo momento. .

Todos ellos son ejemplos eminentes de una larga, curiosa y variopinta lista de intelectuales que, por lo demás, tuvieron muy pocas cosas en común, a excepción, probablemente, de una sola: su compromiso en una cruzada contra la sofisticación cultural y la afectación en el pensamiento que por esas mismas fechas tenía buen auge, o cuando menos eso se pensaba desde las islas, al otro lado del canal. Es esa búsqueda de lo sencillo, de lo auténtico, esa exaltación de lo cotidiano, que a un buen sector de la intelectualidad sajona le pareció entonces lo más valioso y genuino de su idiosincrasia nacional y que Berkeley retrotraía más aún, en ocasiones, al lado izquierdo del canal de San Jorge, queriendo distanciar nítidamente a su Irlanda bienamada de un reino de Inglaterra que se le antojaba a menudo echado a perder por la frivolidad y la codicia de sus clases superiores.

Resulta sorprendente constatar cómo se extravía, a veces, una indagación histórica rastreando las vetas más sutiles y remotas de una doctrina cuando se hallan tan a mano algunas de sus raíces que basta con abrir una vieja novela de aventuras o leer una comedia trasnochada para encontrarlas en plena actividad. No debemos olvidar, por otra parte, que una de las primeras imputaciones con las que se quiso criticar a nuestro obispo, según parece no exenta de fundamento, es la de haber osado habilitar entre las fuentes de formación de un filósofo las tertulias de cafés, casinos e incluso, más allá de la barrera etílica, de vulgares tabernas ^{<6>}. No fue definitivamente nuestro hombre pensador de gabinete solitario. Si, tratando ahora de figurarnos el entorno cotidiano de nuestro personaje, probamos reconstruir el ambiente de sus conversaciones, el clima de

aquellas tertulias por las que sin duda anduvo, prodremos imaginarlo, al fin, como asistente no siempre satisfecho a dos grandes tipos de ellas. Simplificando un tanto, diremos que estaban, de una parte, las tertulias "ciudadanas", cosmopolitas, sofisticadas y, por lo común, librepensadoras - aquellas tertulias de libertinos de las que proviene Alcifrón -, y estaban también otras "rurales", vecinales y sencillas, animadas por terratenientes más o menos acomodados y algún pequeño funcionario o comerciante y en las que no es difícil imaginar a un clérigo disputando animadamente con lo más granado de su parroquia. Conocemos ya de sobra, incluso por el propio Berkeley, el tono filosófico general de las conversaciones que tenían lugar en las primeras y en qué medida la amenaza de este mismo tono en las segundas motivó el quehacer filosófico de nuestro pensador ^{<7>}. Pero ¿cómo era el ambiente intelectual de estas últimas?

Hojeando a tal efecto algunos manuales de literatura e historia británicas no tardamos en conjeturar la respuesta. En efecto, puede reconstruirse con bastante precisión el espíritu de la pequeña y mediana burguesía rural británica a la que Berkeley perteneció por convicción y por origen. He aquí el inventario que nos ofrece uno de ellos; fe en el bienestar y en el estado, confianza en el sentido común frente a las grandes teorizaciones éticas y políticas, acendrado empirismo pragmático y teórico, amor por la simplificación racional de la vida, el arte y el pensamiento, algo de sana espontaneidad sentimental, buena dosis de tradicionalismo y, como compendio histórico de todo ello, proliferación por doquier de un espíritu de admiración e identificación con lo "clásico" romano, el gran "imperio rural" de la historia, en todas sus manifestaciones: cabal comprensión de la "pietas", cultivo de la virtud heroica, etc ^{<8>}.

A primera vista se aprecia que, cuando nuestro obispo cree vislumbrar en Rhode Island y los colonos americanos el verdadero futuro de la civilización occidental tenía sobrados motivos para justificar su elección, si exceptuamos, quizás, el último

ingrediente de vocación clásica. No en vano el generoso donativo bibliográfico que realizó a favor de sendos colegios locales - que llegarán con el tiempo a ser las universidades de Harvard y Yale y que constituyó en su día un hito importante en la conformación de sus respectivas bibliotecas- se componía fundamentalmente obras de autores clásicos ^{<9>}. Salvado este matiz, es natural que Berkeley se sintiese como en casa, y aún mejor que en su propia casa cultural, durante su estancia en los inminentes Estados Unidos. Pero si ahondamos, ahora, un poco más en el análisis de esta idiosincrasia, de nuevo en el flamante Reino Unido, llegaremos a dar, por otra parte, con un hallazgo notable. Bajo ella, y como fundamento, opera una curiosa amalgama de motivos culturales, hasta entonces más bien contrapuestos, y cuyo paradójico equilibrio tiene que serle por fuerza familiar a quienquiera que se haya aproximado al estudio de nuestro pensador. Tales motivos son: Ingenuidad-Escepticismo, Estoicismo-Sentimentalismo, Formalismo-Simplicidad, Liberalismo en expresión y pensamiento - tradicionalismo moral, etc ^{<10>}. Aquella confrontación entre el "honnête-home" y el libertino a la que tuvimos ocasión de referirnos, y que desempeña un papel tan preponderante en la conformación de la modernidad, difícilmente encontrará otro lugar histórico preciso en el que pueda expresarse con tanta nitidez y en tan complicada proporción ^{<11>}.

Ahora bien, siendo tan diáfanas las intenciones y los objetivos generales de nuestro pensador que incluso a tres siglos vista no arrojan sombra alguna sobre su biografía ideológica, ¿cabría imaginar la reacción que su obra suscitó en este mismo entorno inmediato?. Bien se comprende que remotos comentadores y reseñas continentales se aferren, por ejemplo, a un aire de familia con el malebranchismo para etiquetarlo de alguna manera, siquiera como la "reducción al absurdo" de éste. Sin embargo, los intelectuales más próximos, entre los cuales, además, Malebranche no era un extraño e incluso gozaba de excelente reputación; aquellos en cuyas polémicas quiere terciar nuestro obispo, que le conocen, que le incitan a escribir con sus

escritos y con sus conversaciones y que en modo alguno le desprecian, ¿cómo le acogieron? ^{<12>}.

Pues bien, son tres las reacciones básicas que el inmaterialismo de Berkeley vino a suscitar entre los "suyos": estupor hacia algo tan extraño y remoto que lo mejor era no prestarle demasiada atención; censura humana hacia el devaneo juvenil y la frivolidad de un ingenio ocioso ávido de pronta notoriedad; e indignación intelectual por la más desvergonzada y radical expresión de escepticismo, ateísmo y librepensamiento jamás publicada, con el agravante, por ende, de una aviesa y falaz presentación en pro de lo contrario ^{<13>}. Absurdo, excéntrico y cínico; con estos tres adjetivos queda perfilada en sus trazos esenciales la impresión inicial del inmaterialismo en su propio contexto.

A todo ello, por supuesto, se quiso responder con prontitud y energía. Los **Dial**, cuyo éxito inicial no fue mayor que el de los **PPos**, dan buena prueba de ello. Pero hasta muchos años después no podrán reeditarse con una mínima garantía editorial. Los más próximos a nuestro pensador deberán, incluso, recurrir al expediente de la propia biografía y conocimiento personales del autor de tales obras, para justificar que no se trata de una alucinación, una broma, o un "caballo de troya" del libertinismo. Un hombre que renuncia a un puesto de influencia que le abre una brillante carrera para irse a las misiones y se consagra celosamente, en el contexto de la iglesia anglicana, a la expansión universal de su fe no puede ser un frívolo escritor o un libertino. El propio Berkeley, en fin, constatando la ineficacia de todas sus cautelas y apelaciones, aprenderá tan bien la lección que no volverá a escribir jamás filosofía sino al hilo de discursos sobre objetos muy precisos y acerca de los cuales tenga asegurado un mínimo interés público. De todo este período crucial de su biografía, el único trabajo indemne y reivindicable sin cautela será, en todo caso, la **TV**.

Nada debemos esperar, pues, sino estupor y desconcierto, o incluso, con acertado diagnóstico del propio Percival, aprehensión a su lectura, del estudio de las relaciones del inmaterialismo con su entorno intelectual inmediato. Fuera de este contexto sólo nos ha llegado constancia de un intento de comprensión serio y directo por parte de algún contemporáneo ilustre: es el apunte leibniciano al que nos referiremos seguidamente y que se compendia, igualmente, con el término "paradójico". En todos los casos, pues, entre las intenciones y motivos filosóficos de nuestro pensador, comprensibles y plausibles de inmediato para tantos, y la naturaleza de su argumentación gnoseológica parece mediar abismo definitivamente insalvable, que lo fue, sin duda, incluso para las inteligencias más cercanas.

El recurso final a la relación hoy conservada de la biblioteca particular de nuestro obispo viene a aportar, en fin, muchos más misterios que respuestas en este panorama desconcertante. De su análisis emerge la figura de un Berkeley infinitamente más erudito del que pudiera vislumbrarse en la generalidad de sus trabajos ^{<14>}. Habitudo desde joven al manejo de libros públicos o ajenos, desprendido de los suyos hasta el punto de que su biografía constituye un reguero de obsequios y donaciones, en la subasta de su biblioteca, cuarenta años después de su muerte, aparecen consignados todavía no menos de mil quinientos volúmenes. Son obras en griego, latín, hebreo, inglés, francés, italiano y español. De estas últimas, por cierto, encontramos casi cinco decenas -el grupo de literatura más importante junto con el italiano- por lo que se admite generalmente hoy en día que Berkeley visitara nuestro país en alguno de sus periplos europeos ^{<15>}. En lo que a nosotros respecta, sin embargo, asomarnos a su biblioteca no hace sino suscitar nuevos interrogantes. La llamativa ausencia de multitud de obras de filosofía moderna. La notable ausencia de literatura inglesa en general. La presencia de 24 volúmenes de los **Acta Eruditorum** así como de la polémica entre Leibniz y Clarke, que

oscurece más aún su silencio respecto al de Leipzig -, del cual sólo hará mención precisa como matemático - son todos ellos nuevos flecos que añadir a este intento de aproximación histórica. Hallamos, en suma, que ni la época, ni el entorno, ni la biografía intelectual de nuestro personaje van a poder procurarnos una luz definitiva acerca de su inmaterialismo, sino que más bien van a acrecentar las sombras de sus contornos. En tales circunstancias, no disponemos de otro recurso solvente fuera del propio análisis comparativo de sus escritos.

A estas alturas de la crítica berkeleyana puede asegurarse que son básicamente tres las vetas de este análisis comparativo que están suficientemente consolidadas. La primera en importancia y tradición es, sin duda, la que vincula a nuestro obispo con la gran empresa empirista moderna que se habría iniciado con Locke y habrá de culminar en Hume. Es la tríada clásica Locke, Berkeley, Hume, cuyo origen y fundamento vamos a poder examinar en breve. Por lo que aquí respecta, y dejado a un lado el célebre estudio de Turbayne sobre la influencia de Hume en Berkeley, es obvio que la fuente a la que debe referirse dicho análisis es Locke. Los dos grandes estudios clásicos de toda la interpretación berkeleyana, los de Fraser y Johnston, ponen definitivamente en marcha esta línea de investigación que luego, por su parte, el pensamiento analítico ha hecho también suya propia, y cuyo actual espíritu bien puede compendiarse con aquella célebre sentencia del positivista Ayer: "Las consideraciones que hacen preciso, como Berkeley vió, dar una explicación fenomenalista de las cosas materiales, hacen preciso, como Berkeley no vió, dar una explicación fenomenalista de la conciencia", que es, justamente Hume ^{<16>}. A tal efecto, Berkeley no habría hecho sino desarrollar con extremo vigor algunos de los postulados lockeanos, y, particularmente, su contradictorio tratamiento de la sustancia del libro cuarto del ^{<17>} **Ensayo**.

De que Berkeley hizo esto último no puede caber la menor

duda y de que Locke es ese padre intelectual contra el que Berkeley se rebela, tampoco. A lo largo de toda nuestra primera parte creemos haber aportado algunas pruebas definitivas de ello. Pero si algo claro se desprende ya del célebre trabajo de Jhonston es, precisamente, que la clave de la argumentación berkeleyana no reside tanto en lo que hace sino en la manera de hacerlo, y que ésta última trastoca, como veremos en breve, los planteamientos gnoseológicos lockeanos hasta tal punto que la única conclusión definitiva que podremos extraer, por nuestra parte, del estudio de Johnston, en particular, y de toda esta línea interpretativa en general; es la de que Berkeley, tras la lectura de la obra de Locke y una iniciación indudable a la problemática filosófica a través de sus categorías, se dedicó a aplicar por su cuenta un método completamente instrospectivo, como lo era el de Locke, y a reprocharle a éste que no lo hubiera hecho un poco mejor. En suma, que aprendió de Locke a pensar por su cuenta sobre los problemas sobre los que Locke pensaba, lo cual, ciertamente, no es asunto menor, pero en modo alguno revela un mínimo indicio que pueda esclarecer el sentido de la maniobra gnoseológica realizada por nuestro autor con su inmaterialismo <18>

Mucho más técnico y actual es el estudio del vínculo entre Berkeley y Malebranche, sobre el que la propia obra de Johnston llamaba abundantemente la atención, y que inaugura de hecho Luce, con gran pormenor y detalle, en su también clásico **Berkeley & Malebranche**. A estas alturas de nuestro estudio, y con pasajes tan contundentes como el que incluye el propio Berkeley al respecto en su segundo de los *Dial*, no se nos pueden ocultar intenciones y planteamientos filosóficos esenciales a ambos autores y que son totalmente contrapuestos. Hasta tal punto es así que se olvida con frecuencia cómo el fundamento real del análisis comparativo que Luce emprende entre Berkeley y Malebranche no está, de ningún modo y como podría pensarse a primera vista, en los contenidos puntuales que asimilan ambas doctrinas: imposibilidad de demostrar la existencia de la

sustancia material, la presencia inmediata de Dios en cualquier acto cognoscitivo, etc., sino antes bien, y nuevamente, en afinidades de orden estrictamente metodológico. En cualquier caso, y por lo que toca a nuestro presente interés, bastará con remitirnos a ese dictamen de Luce que ya hemos traído a colación en el capítulo tercero acerca de la absoluta originalidad berkeleyana en lo referente a su argumentación inmaterial, así como a transcribir una nueva conclusión que lo confirma. En este caso, del segundo y único tratado completo que se ha vuelto a escribir sobre esta materia, esta vez a cargo de McCracken ^{<19>}. Dice así:

"Pero Berkeley no fue un malebranchiano. Como él mismo insistió, su filosofía se opone a la de Malebranche en puntos cruciales -materia, universales, fiabilidad de los sentidos, etc. -; aunque todavía sean muchos los temas en los que sus nociones se tocan -sobre la dependencia directa de Dios por parte de la naturaleza, la indemostrabilidad del mundo material, exterioridad de las ideas, identificación de la potencia causal con la voluntad, la certeza con la que conocemos los espíritus pese a no tener ninguna idea de ellos, etc. -. Y cuando consideramos que Berkeley leyó **La Recherche** en una fase temprana, cuando estaba explorando previamente esas ideas, sólo podemos suponer, estimo, que ésta fue una de sus principales guías, aunque su propia frescura y empeño le llevaron a seguir nuevos senderos que iban bastante más allá del terreno explorado por la **Recherche de la vérité**" ^{<20>}.

Como quiera que estudios como los de Popkin, y otros similares acerca de la influencia de la tradición esceptica en Berkeley a través de Boyle y el propio Malebranche, renuncian de antemano a la categoría de fuentes básicas y asumen, desde un principio, la de simples influencias, podemos dejarlas ahora de lado y concentrarnos en la tercera y última de las grandes corrientes de exégesis historiográfica del inmaterialismo a la cual denominaremos, con la debida cautela, "renacentista" ^{<21>}.

El fundamento de esta denominación lo podemos encontrar en un breve y sustancioso artículo de H. Gouhier acerca de la significación histórica del pensamiento de Berkeley en el que apunta la existencia de dos grandes corrientes en la modernidad, una oficial "antirrenacentista", y otra marginal de "neo-renacentistas", solapada y por lo general mal comprendida. El caso de Berkeley, y la distancia que media entre ese "manifiesto al estilo de la nueva filosofía" que son los **Ppos** y el "eclecticismo neoplático del **Siris**", le parece a Gouhier que es un ejemplo destacadísimo de este neo-renacentismo soterrado. Nos recuerda este trabajo que Berkeley fue, al fin, y a diferencia de tantos otros pensadores modernos, un humanista de los de siempre, esto es, de los renacentistas. Su carrera intelectual se sustenta sobre la de profesor de lenguas clásicas. Por otra parte, si una consecuencia clara se deriva del estudio de su biblioteca personal es, precisamente, la abrumadora apoyatura bibliográfica de esta interpretación, Erasmo, Cardano, Campanella, Ficino, etc. al frente de todo un cuerpo de obras clásicas, Platón, Aristóteles, Plotino, Dionisio, Séneca, Maimónides, Alejandro de Afrodisia... La presencia de Plotino en obras como el **Siris** y su reivindicación explícita en la correspondencia berkeleyana tardía han sido, igualmente, estudiados ya con atención y las evidencias a este respecto se acumulan día a día ^{<22>}.

No podemos pasar por alto, tampoco, la considerable influencia que los platónicos de Cambridge ejercieron en todo su entorno cultural y que todavía está por valorar en toda su extensión. Sabemos igualmente, por ejemplo, pese a ser una veta casi inexplorada, que durante el período de formación de nuestro autor en el Trinity College, su rector, Peter Browne, y algunos de sus más notables profesores estaban enzarzados en una interesante polémica acerca de la analogía; que se había suscitado en el ámbito eclesiástico, fundamentalmente con el arzobispo King, y en la que Berkeley terciará también, más tarde, en su **Alc**, en unos términos y con un conocimiento del tema tan inusitados en un

filósofo moderno que carecen, definitivamente, de cualquier parangón^{<23>}.

Al igual que en los casos anteriores, no podemos entrar aquí a valorar en toda su extensión el interés y contenido de esta propuesta que es, sin duda, enorme. Así, vamos a poder comprobar, dentro de poco, cómo el tratamiento berkeleyano del lenguaje desborda por completo el mero ámbito de la semántica moderna, al que a menudo se quiere circunscribir, y se vincula de lleno con más genuina tradición semiotica medieval y renacentista. No cabe ninguna duda de que, si diferenciamos en la doctrina de Berkeley una "pars contruens" y otra "destruens", el gran sustrato del que acaba por nutrirse aquella en sus versiones definitivas procede directamente del renacimiento esquivando por completo la revolución cartesiana.

Ello no obstante debe prevalecer la clara conciencia de un rasgo capital del inmaterialismo que relativiza, sin embargo, en lo sustancial, esta veta de inspiración. Nos referimos al planteamiento y desarrollo rigurosamente críticos con los que Berkeley opera en su refutación de la materia. Encontraremos mucho antes de Descartes magníficos argumentos para despreciar la materia, para convertirla en mera apariencia, para rebajarla al grado ínfimo del ser. Esto es lo que esperaba ciertamente Leibniz de los **Ppos**, cuando protesta, un tanto perplejo ante su lectura, que no es preciso llegar a refutar de ese modo la materia. Pero Berkeley no degrada ontológicamente la sustancia material a la simple cualidad de fenómeno ni la traduce a cualesquiera otras categorías metafísicas, Berkeley reclama formalmente una refutación "a priori" de la sustancia material, una refutación trascendental en el más pleno sentido del término, y esa formidable operación crítica ha de pasar forzosamente por el "cogito" cartesiano y es así como pasa, de hecho, aunque sea en primera instancia de la mano de Locke. Nuevamente, pues, como en los dos casos anteriores, debemos adoptar aquí, por lo que al inmaterialismo se refiere, un definitivo "sí,... pero sin

embargo" a modo de conclusión.

A estas alturas de la investigación sobre la obra y la figura de nuestro obispo es forzoso convenir en que ninguno de los intentos más serios que se han realizado para vincular su pensamiento con otros autores o sistemas previos es capaz de proponer siquiera una fuente de inspiración directa para su inmaterialismo. Se ha aportado con ellos, sin duda, muchísima claridad acerca de aspectos relevantes de su doctrina; pero ante la conjunción final de esos aspectos en una refutación de la sustancia material, se termina guardando, en suma, un obligado silencio. La novedad histórica del inmaterialismo berkeleyano es completa y definitiva. Ni se la encontrará larvada previamente, ni se la encuentra tampoco, como sucede tantas veces en el reino del espíritu, más o menos difusa en su atmósfera cultural esperando la clarividencia del autor que la consolide en doctrina.

III. El asunto Aristóteles.

No debemos abandonar aquí, sin embargo, esta indagación histórica sin referirnos siquiera a otras dos posibles fuentes de inspiración que bien pueden sugerirse como sustrato principal del inmaterialismo en atención al contenido de la obra berkeleyana, ya que no a su decurso histórico conocido; nos referimos al caso de Aristóteles y al de Leibniz. Por lo que al primero se refiere, nos encontrábamos ya con que en algunos momentos del discurso inmaterialista surgía forzosamente la pregunta de si no sería en definitiva Aristóteles el blanco de la crítica berkeleyana. Así, el inmaterialismo sería básicamente una suerte de antiaristotelismo.

Hemos apuntado ya, igualmente, dos graves objeciones a esta suposición: la rehabilitación aristotélica a la que asistimos en el **Siris** y la admisión explícita de la potencia en el ámbito de la creación a la que nos referíamos en el capítulo quinto ^{<24>}. Nada vamos a añadir aquí respecto de esta última, respecto de la primera consignaremos simplemente la sugerencia explícita berkeleyana de que el propio Aristóteles mantuvo con lucidez el que no había ninguna sustancia que fuera "la materia", de manera que, lo único que vendría entonces a despejar Berkeley, es una cierta ambigüedad a la hora de dejar bien claro que allí donde haya una forma hay debajo algo que debe llamarse, propiamente, pensamiento. Por esta razón aventurábamos antes, como compendio aproximado del inmaterialismo, la idea de que si Aristóteles nos hablaba del entendimiento pasivo como una cierta materia interior, Berkeley no haría otra cosa sino invertir el proceso heurístico y aplicarle al dato sensible exterior el único soporte coherente de una conciencia ^{<25>}.

En honor a la verdad no podemos, sin embargo, dejar de reconocer cierta legitimidad a esta empresa interpretativa Berkeleyana. En efecto, una vez derribado el esquema gnoseológico escolástico e inmersos en el planteamiento cartesiano de la idea y su vinculación causal con un origen externo, no cabe duda de que la propia fidelidad a postulados aristotélicos puede llevarnos a resultados sorprendentes. En efecto, así considerada, la sustancia material moderna no deja de ser, como vimos, un intento de convertir la causa material en causa eficiente del proceso gnoseológico en tanto que aquello que produce en el sujeto la idea sensible adventicia.

Frente a tesis semejante es natural que tanto Aristóteles como nuestro autor militen en un mismo bando. Aristóteles negándole eficiencia gnoseológica alguna, esto es, su estatuto causal, Berkeley, concedido éste, negándole, por su parte, una potencialidad verdadera, esto es, su estatuto material, y los dos, en suma, dándole así la espalda a lo que de idea propiamente

dicha tiene la idea sensible cartesiana. En estos términos no cabe duda de que cualquier aristotélico habría de suscribir la sentencia berkeleyana del párrafo 107 de los **Ppos** donde Berkeley compendia el principio de toda su filosofía natural y según la cual "Los filósofos se entretienen inútilmente cuando buscan una causa eficiente natural distinta de una mente o espíritu." Nótese que esa va a ser, precisamente, toda la enjundia de la noción moderna de Naturaleza que se abrirá paso hasta la Ilustración: una causa eficiente natural, también y acaso sobre todo, gnoseológicamente hablando, que, sin embargo, no es espíritu, no es forma, y cuyo contrasentido eclosionará definitivamente discursos en como el de Schopenhauer. Será suficiente con reparar en que, **con** esta caracterización de la naturaleza, al hablar de causa eficiente natural no podemos dejar de referirnos, si no queremos incurrir en un círculo vicioso, más que a algo que se opone por definición a "formal". Ahora bien, en este caso "espíritu" ha de ser, por defecto, sinónimo de forma, y oponerse a lo formal es una manera de oponerse al telos tanto como, en definitiva, al logos.

De cualquier manera podría persistir aún cierta sospecha a favor de la interpretación antiaristotélica del berkeleyanismo: si se pudiera hacer de la crítica a toda forma de abstracción la médula del inmaterialismo berkeleyano, es indudable que el aristotelismo en su conjunto, como padre de la noción de abstracción, sería el blanco histórico definitivo de nuestro autor. Para despejar definitivamente esta cuestión debemos remitirnos al próximo apartado donde trataremos con mayor detenimiento el carácter del antiabstraccionismo berkeleyano. Entre tanto sólo nos resta, pues, abordar definitivamente el último de nuestros grandes enigmas historiográficos en lo tocante a influencias y fuentes de inspiración: el asunto Leibniz.

IV. El asunto Leibniz.

El estudio de las relaciones entre el inmateralismo de nuestro obispo y el de Leibniz, entendiendo como tal la tesis de que la materia no puede ser ninguna sustancia, es cuestión a la que estamos obligados por un buen número de razones que se han ido acumulando a lo largo de nuestro trabajo. A quienquiera que se tome la molestia de dedicar algún tiempo a esta remota cuestión le será forzoso convenir, sin embargo, que la gran conclusión que se impone es la perplejidad. Dos hechos bien precisos animan a postular la validez general de esta impresión. El primero de ellos es la notable disparidad de pareceres que refleja la exigua literatura sobre el tema; el segundo, la manifiesta ^{<26>}incomprensión mutua que mantuvieron los propios implicados. Por lo que al primer punto se refiere bastará con remitirnos a la propia bibliografía cuyo veredicto abarca desde una "asombrosa similitud" - McIntosh 1971 - a una profunda oposición - Wilson 1987 -. En lo concerniente al segundo conviene tener presentes dos datos: el desconcierto que produce en el alemán la lectura del irlandés, y el sorprendente silencio de éste último con respecto a la metafísica de aquél.

Leibniz tiene conocimiento, en efecto, de lo esencial de la doctrina Berkeleyana desde poco después de su publicación. "Paradójico" es, sin duda, su veredicto definitivo, pese a no haber dejado de advertir una extraordinaria cantidad de elementos coincidentes con la suya propia. La primera de las dos referencias leibnicianas a este tema que nos han llegado es un comentario de puño y letra al final de un ejemplar del los **Ppos** y que fue escrito en algún momento comprendido entre 1710 y 1716. Dice así:

"Mucho de lo que aquí se dice es correcto y

acorde con mis opiniones, aunque paradójicamente expresado. No es necesario decir que la materia no es nada, basta con decir que es un fenómeno, como el arco iris, y que no es una sustancia sino el resultado de sustancias, y que el espacio no es más real que el tiempo, esto es, que no es más que el orden de coexistencias al igual que el tiempo es el orden de subsistencias. Las verdaderas sustancias son las mónadas, o percipientes. Pero el autor debería, ciertamente, haber ido más allá, hasta las mónadas infinitas, constituyentes de todas las cosas, y su armonía preestablecida. Rechaza erróneamente, o al menos burdamente, las ideas abstractas. Restringe las ideas a imágenes, desprecia las sutilezas de la aritmética y la geometría. Y más erróneamente todavía rechaza la división infinita de lo extenso, aun cuando está en lo cierto al rechazar las cantidades infinitesimales ^{<27>}."

La segunda referencia proviene de una carta a Des Bosses, fechada el 15 de Marzo de 1775, y es, sin duda, apenas un apunte mucho más trivial que el anterior, si bien revela, de nuevo, que por encima de todo es el procedimiento, más que contenido, lo que le desazona de nuestro autor. Dice así: " El que en Irlanda refuta la realidad de los cuerpos no parece ni aportar razones adecuadas ni explicar suficientemente sus ideas. Sospecho que es de esa clase de hombres que quieren hacerse notar por sus paradojas... ^{<28>} ." Razones inadecuadas, sistema insuficiente, de nuevo la perplejidad extrema, la paradoja, presidiendo la lectura de nuestro pensador.

Berkeley, por su parte, menciona explícitamente a Leibniz en siete ocasiones a lo largo de su obra. Seis de ellas se circunscriben al puro ámbito del cálculo infinitesimal y en todas se manifiesta un conocimiento de primera mano de la obra leibniziana, lo que no nos puede extrañar habida cuenta de la presencia en la biblioteca berkeleyana de esos 24 volúmenes de los

Acta Eruditorum así como de la correspondencia con Clarke ^{<29>}. La única referencia al Leibniz filósofo tiene lugar en **T.V.V.** ^{<30>}. Es ésta una obra de plena madurez, muy posterior, desde luego, a la muerte de Leibniz (1733). Pues bien, no se menciona a Leibniz sino de pasada y para situarlo en una breve lista de paladines del materialismo. Sólomente un desinterés activo y obstinado por parte de nuestro obispo puede explicar la hipótesis más verosímil de una ignorancia culpable. Sabemos hasta qué punto no es Berkeley un pensador remoto, ajeno al pulso intelectual de la modernidad. Como buen polemista, además, parece poco inclinado a citar de oídas o sacar conclusiones prematuras. Nada de esto, sin embargo, parece haber impedido a nuestro autor ~~mentenerse~~ recuadrosamente al margen de cualquier referencia a la metafísica leibniziana.

Lo verdaderamente notable de esta incompreensión mutua se hace patente si tenemos en cuenta los escasísimos apoyos de los que ambos autores gozaron en su época y la considerable similitud que se aprecia entre sus concepciones del mundo en aspectos, además, sumamente polémicos, donde ambos se enfrentaban con el grueso de la modernidad oficial en pro de las mismas empresas. Hagamos un rápido inventario: denuncia del sofisma metafísico que se encierra en una sustancia material, denuncia del sofisma gnoseológico que implica apelar a una supuesta deficiencia sensorial humana de carácter esencial, rechazo de un espacio y tiempo absolutos y, por ende, de toda la física newtoniana, negación de la distinción entre cualidades primarias y secundarias, admisión en el ámbito de la física de modelos mecánico-cuantitativos, los cuales, empero, no pueden expresar en absoluto la verdadera conformación metafísica del mundo, siempre regulada por una causalidad final; concepción del universo como una totalidad orgánica óptimamente expresiva; postulado, dentro de esta totalidad orgánica - sólo percibida por Dios como tal- de tantos universos perceptivos como sustancias, las cuales han de ser, por consiguiente, siempre activamente perceptoras; definición consiguiente de la sustancia como algo intrínsecamente

activo, con sus correspondientes corolarios, tales como que el alma siempre piensa, crítica de la "tabula rasa" lockeana, etc...
<31>

Sería gratuito, por supuesto, deducir de todo ello que el mundo de Leibniz y el de nuestro autor son el mismo mundo, pero queda manifiesto lo justificado de nuestra perplejidad.

Los motivos que cobijan este sorprendente rechazo mutuo, activo en el uno y pasivo en el otro, se acumulan por igual en ambas partes. No sería justo imputar exclusivamente a las insuficiencias berkeleyanas hasta aquí sugeridas la totalidad de la incertidumbre que impide una perfecta contrastación de ambos mensajes. La noción de materia en Leibniz, por ejemplo, dista mucho de quedar medianamente clara. Si nos preguntamos por ella es probable que terminemos enfrentados, por un lado, con el tópico del fenómeno bien fundado y, por otro, con un desarrollo más o menos preciso de una dinámica anti-cartesiana. pero el lugar de convergencia entre ambos desarrollos continúa siendo una laguna sorprendente de la literatura leibniziana. De tal manera que si proseguimos en nuestro empeño por esclarecer una noción de materia leibniziana, vamos a toparnos, igualmente, con alguna paradoja.

Aun dejando claro que Leibniz nos remite a dos planos ontológicos distintos, fenómeno y sustancia, y aun guardando las debidas distancias entre ellos a fuerza de apartar una facultad imaginativa inútil a tal efecto, nos encontramos con bastantes puntos oscuros. Leibniz da cabida a una "materia prima" en una física sin cambio sustancial; su materia surge de la interacción de unas sustancias que no pueden, sin embargo, actuar realmente entre sí; en otros contextos; sin embargo, esta materia se explica explica como un agregado de unidades imponderables. Así las cosas, cuando Toland le critique afirmando que la materia de la que habla no es nada en definitiva, acaso esté interpretando mal el sistema leibniziano, pero en honor a la verdad, Leibniz jamás llegó a explicarnos exactamente por qué ^{<32>}.

Frente a esta situación, fruto del delicado ensamblaje de piezas conceptuales en un vasto sistema cosmológico, la contundencia de la refutación berkeleyana sólo puede aparecer como algo muy burdo y, sobre todo, su pretensión de fundamentarla directamente en nuestra propia vivencia perceptiva, espontánea y concreta - aquello precisamente por lo que Berkeley se considera un paladín del sentido común -, como un cúmulo de argucias dialécticas. Paradójico, tiene que sentenciar inapelablemente Leibniz, pero esta paradoja brota del corazón mismo de ambas doctrinas. Sumergido completamente en un discurso crítico, el razonamiento inmaterialista berkeleyano esquivo en sus tramos capitales aquellos problemas que para Leibniz son los cruciales y, con ello, condena a la trivialidad una buena parte del mensaje de éste.

Allí donde Leibniz edifica trabajosamente, desde su laberinto del continuo, una fundamentación de su materia-fenómeno, Berkeley quiere zanjar el asunto apelando al puro dato perceptual, a unos "minima sensibilia" que convierten de este modo a los **Ppos** en una suerte de monadología al revés y que levanta entre ambos autores una barrera sutil pero infranqueable. Bien podemos imaginarnos a nuestro obispo objetando al alemán que si cuanto dice es cierto, y su materia es algo sustanciado que brota de un orden de coexistencias que se respeta puntualmente por cada percepción particular, entonces solamente ese orden, en definitiva discurso divino, puede soportar la objetividad del mundo sensible. En tal caso se podrá llamar materia prima, materias segundas o como se quiera a lo que Berkeley, con más propiedad, llama "gramática divina"; pero ¿no habrá que convenir, en suma, que "esse est percipi aut percipere", para llegar a lo cual Berkeley no ha precisado de tantos miramientos?

Parece, pues, inapelable que la circunstancia de soledad histórica de nuestro inmaterialismo sea definitiva y completa. Si leemos con atención los últimos escritos de nuestro obispo, vamos a constatar hasta qué punto el propio Berkeley pareció

resentirse de esta soledad y comenzó a sugerir paternidades y vislumbrar antecesores a la menor ocasión y con muy escaso fundamento. Es un empeño casi dramático de procurarse algún arropamiento intelectual siquiera entre sus amados clásicos. Podemos asistir así frecuentemente en el **Alc** - comenzando por su propio título que apela impropriamente a un "minutus philosophus" ciceroniano cuyo autor lo refirió exclusivamente a los epicúreos, por más que Berkeley sugiera proseguir su línea argumental -, tanto como en el **Siris**, a una enconada búsqueda de filiaciones cuya ausencia abrumba la veta humanista de su autor ^{<33>}. Hemos visto con frecuencia a nuestro obispo rechazar cualquier pretensión de originalidad. Ahora podemos valorar hasta qué punto esta declaración es sincera, a la par que equívoca, desde el momento en que su doctrina se ve abocada a una singularidad histórica que incluso al propio Berkeley pesa y sorprende.

Ni en su contexto ni en su formación, de donde tantos motivos, argumentos y categorías extrajo nuestro obispo, vamos a poder hallar, por tanto, ninguna luz definitiva sobre el estatuto histórico del inmaterialismo. No es éste, sin embargo, el único pasaje tenebroso de nuestro recorrido.

V. El enigma de su desarrollo.

Esa perplejidad de Leibniz hacia la obra canónica de nuestro autor y su inevitable pregunta por un sistema que tanto echa en falta nos introducen directamente en el segundo de los enigmas del inmaterialismo al que debemos referirnos: es el enigma de su desarrollo. Ya nos hemos tenido que enfrentar anteriormente con algún aspecto de este problema al considerar aquella cuestión del "triple comienzo" de los **Ppos**. Como concluíamos entonces, resulta extremadamente difícil distinguir

en Berkeley entre lo que es estrategia expositiva y lo que es realmente estructura argumental. Este mismo obstáculo exegetico no deja de operar en el resto de los escritos que componen la producción berkeleyana ni tampoco, lo que no es menos grave, en toda ella como conjunto. De aquí proviene, entre otras cosas, toda esa serie de descuidos, ausencias e, incluso, contradicciones que la doctrina inmaterial lleva adheridas a su contorno y a las que ya hemos tenido ocasión de acceder más de una vez.

El precario estatuto de la potencia en la doctrina de nuestro obispo, consecuencia clara de abandonar el desarrollo de una materialidad alternativa, es un ejemplo notorio de lo que queremos decir. La sustancia material moderna podrá ser un sofisma, pero no cabe duda de que desempeña una función insoslayable, y esa función queda desatendida en Berkeley. Efecto de lo mismo es, sin duda, el no menos problemático y oscuro estatuto de la individualidad, que nos sitúa de lleno en el nebuloso mundo de la sustancia espiritual berkeleyana cuya ausencia de desarrollo definitivo tanto se acusa en su mensaje. Para que Dios diga cosas a cada cual, mediante ese lenguaje suyo que son las sensaciones, cada cual no debe, tan sólo, estar en condiciones de escucharlo, sino que ha de ser ya cada cual de alguna manera y ha de serlo, además, con la consistencia ontológica propia de la sustancia. Ya sabemos que su "esse" es "percipere" o "velle", esto es, "agere", y, que más precisamente todavía, en un retroceso subrepticio hacia la materialidad clásica, habría que decir "velle aut percipi posse". Pero esta contundente definición de nuestro obispo ¿hasta qué punto oficia como "ratio essendi" de la sustancia y hasta cuál como "ratio cognoscendi"? Y, con eso y todo, ¿qué es lo que determina esa voluntad singular? ¿qué contorno delimita su interioridad y su exterioridad particulares? ^{<34>}

Buenas razones tenía, en verdad, nuestro obispo para anotar en su cuaderno aquello de "evitar cuidadosamente hacer

menCIÓN a la persona" ^{<35>}. Ahora bien, ¿cómo es posible que un pensador honesto y competente se dicte a sí mismo máximas como ésta, que es tanto como asumir la insuficiencia de su metafísica en un punto crucial y despacharse diciendo: pasémoslo por alto? ¿Qué clase de mensaje filosófico puede ser ése que Berkeley pregona, que puede permitirse ligerezas de este tipo? Porque una conclusión bien clara deviene de todo ello: Berkeley no sólomente deja flecos en su doctrina sino que los asume como tales desde el principio y, junto a ellos, asume también la voluntad de no abordarlos a menos que la polémica le obligue, como veíamos en el caso de la adaptación de su doctrina al relato mosaico de la creación.

Hemos tocado ya algún otro ejemplo de esta resolución táctica, de esta suerte de "inconsistencia gradual calculada", mucho más palmario que los anteriores. Veíamos, en efecto, la inconsistencia que arrastraba el tratamiento de la convergencia sensorial viso-táctil entre la **TV** y los **PPos**, y por la cual había de excusarse el propio Berkeley de haber hablado alguna vez como si el lenguaje visual tuviera como referente objetivo al táctil, siendo así que ambos son contextos de un mismo lenguaje divino y tienen el mismo estatuto semiótico ^{<36>}. Sin embargo esta duplicidad de tesis volverá a reiterarse nuevamente en algunos pasajes del **Alc** ^{<37>}. Parece como si el propio Berkeley calculara según la dificultad y contexto de la polémica, si poner en juego la versión "suave" de su espacialidad, aquella de la "distancia cero", o bien debía poner sobre el tapete la versión radical y genuina que no nos habla realmente de una "distancia cero", la distancia del tacto, sino de "ninguna distancia en absoluto" ^{<38>}.

Esto nos introduce en otro aspecto de grave ambigüedad en la doctrina berkeleyana en el cual el autor, de nuevo, retrocede o avanza según la naturaleza del contexto, a lo largo un continuo de radicalidad ontológica, cuyos eslabones en modo alguno son parejos, y de cuyo esclarecimiento final Berkeley se despreocupa

por completo. Nos referimos a aquel aspecto clave de su crítica a la convergencia sensorial en el que Berkeley asienta su tesis de que una idea sólo puede ser semejante a otra idea. En efecto, este principio parece funcionar muy bien y sin reparos a la hora de refutar cualquier vínculo, no ya causal sino, incluso, meramente analógico entre una cosa como la materia, y otra como la idea sensible. Esta inconmensurabilidad es el tema primordial del primero de los tres **Dial** y a él nos remitimos si fuera preciso fundamentarla. Pero ya en la **TV** Berkeley ha querido llevar este argumento mucho más lejos, haciéndolo funcionar también para mostrarnos la radical heterogeneidad existente incluso entre ideas sensibles de diferentes modalidades sensoriales. Lo dulce y lo azul, por ejemplo, son incomensurables.

Ahora bien, al margen de la pregunta acerca del criterio en virtud del cual se trazan esas fronteras de conmensurabilidad - por qué se parece el violeta al amarillo más que a lo dulce - que nos retrotrae de nuevo al punto anterior, también cabe preguntarse aquí: ¿por qué no pensar que es tan incomensurable el azul con lo dulce como con el amarillo? ^{<39>}. En efecto, desde el momento en que la conclusión "psicofísica" de Berkeley viene a ser la de una antipsicofísica contundente que busca una "corporeidad" - propiedad del objeto de la física - esencialmente feudataria de la "corporalidad" - condición gnoseológica del sujeto en el mundo -, invirtiendo claramente el planteamiento moderno tradicional, ¿no se compromete Berkeley con una teoría de la corporalidad que no aparece por ninguna parte y sin la cual este tipo de razones queda un tanto en el aire?

Pero el desarrollo de esta objeción nos revela otra más grave todavía: ¿en qué se fundamenta esa tajante distinción entre el dato sensible y el interno? Aún suponiéndola como dato fehaciente y palmario de nuestra actividad consciente, y éste era, recordemos, el sentido que finalmente otorgábamos a ese misterioso parágrafo primero de los **Ppos**, ¿en qué se fundamenta y

cómo se incardina ante nuestra conciencia esa distinción radical?. Esta última cuestión, compendio, como vemos, de tantas otras, nos trasporta llanamente al ámbito de una célebre incógnita inoslayable en la exégesis de nuestro pensador: la de la noción berkeleyana de "noción".

En efecto, es éste un tópico en la exposición berkeleyana al que debemos no poca confusión y que involucra la práctica totalidad de los interrogantes que pueden pesar aún sobre la misma. Aunque no es fácil otorgarle una ubicación textual explícita, el primero de los párrafos de los "Principios", con su célebre ambigüedad y la subsiguiente caza de la definición de "noción" que provoca, es, sin duda, su asentamiento privilegiado <40>

. Es ya tradicional distinguir en la obra de Berkeley una "pars destruens", centrada en su inmateralismo, y una "pars construens", mucho menos elaborada, dispersa entre sus escritos, y que la posteridad debe recomponer. La pieza aglutinante de este rompecabezas sería la referida noción de "noción" y su gnoseología adyacente, clausurándose así un "sistema crítico" definitivo a la manera de Descartes, Locke o Hume. De esta forma lo invitaría a suponer el citado párrafo, pese a que el resto de la obra evite cuidadosamente cualquier compromiso en ese sentido.

Esta última circunstancia, y pese a la virtualmente caótica utilización del término "noción" a lo largo de toda la obra de Berkeley, se explicaría, fundamentalmente, porque una segunda parte de los **Ppos**, destinada, entre otras cosas, a aclarar el asunto, habría sido lamentablemente extraviada por nuestro autor mientras hacía turismo por Italia. De que existiera un borrador de la segunda parte, de acuerdo con el célebre proyecto sistemático berkeleyano, y de que se perdiera en una prolongada excursión por la Italia del siglo XVII, no hay motivos para abrigar duda alguna:

"Por lo que se refiere a la segunda parte de mi

tratado sobre los "principios del conocimiento humano", el hecho es que había realizado un considerable progreso en él, pero el manuscrito se perdió hace unos quince años, durante mis viajes por Italia, y no he tenido ocasión desde entonces, de hacer algo tan desagradable como escribir dos veces sobre el mismo tema^{<41>}."

No deja de sorprender, sin embargo, la trascendencia temática con que se ha investido a este fragmento de la correspondencia berkeleyana a la hora de dar cuenta de la completa ausencia, en el resto de su producción, del más mínimo desarrollo de un asunto tan capital y novedoso como sería una doctrina de las nociones de la naturaleza que habitualmente se persigue^{<42>}. Esta completa ausencia de cualquier indicio posterior en este sentido debería ser, por sí misma, un dato determinante a la hora de extraer nuestras conclusiones. En su defecto, no obstante, debería llamarnos mucho más la atención otro dato fehaciente acerca de la obra de nuestro autor que no termina de avenirse del todo con este célebre párrafo de la correspondencia, a saber: si algo hay patente en la trayectoria literaria de nuestro obispo es, precisamente, que pasó su vida escribiendo, reescribiendo, y reeditando las mismas cosas sobre el mismo tema. Esta circunstancia, junto con razones biográficas y temáticas puntuales apuntadas por Jessop, según las cuales es altamente verosímil que el "esqueleto" de lo que el joven Berkeley concibió alguna vez como sistema, y por tanto, el grueso de su contenido, se encuentra recogido en el **De Motu** -la física- en el **The Analyst** -filosofía de las matemáticas- y en el **Alc** -moral y teodicea-, permite poner en duda con todo rigor que en la obra de Berkeley conocida o por conocer, haya existido nunca una verdadera doctrina sobre las nociones^{<43>}. Aun cuando contenga, ciertamente, elementos que permitan proponer, a la distancia del siglo XX, una interpretación de su "noción de noción" capaz de recordarnos de manera harto sugestiva la vitalidad de su pensamiento.

Definitivamente, pues, Berkeley no perdió en Italia su "sistema" perdiendo aquel borrador del que nos habla. Pero, entonces ¿dónde está ese sistema berkeleyano? El misterio del desarrollo del inmaterialismo se despliega de este modo ante nosotros como un enigma insondable. Nadie termina de encontrar ese dichoso sistema y con esta incertidumbre venimos a parar, finalmente, a otra mayor que es el tercero de nuestros grandes enigmas. En efecto, nosotros no sabemos ahora tampoco dónde está ese misterioso sistema, ni cómo se descifra exactamente su concepto de "noción", pero se nos ocurre que se puede acrecentar todavía más la suspicacia de nuestra pesquisa con otro interrogante preliminar: ¿pero, a fin de cuentas, qué clase de sistema es ese que buscamos? ¿cómo sabemos lo que se nos ha perdido? ¿qué es lo que esperamos que Berkeley nos diga, lo que le demandamos, lo que entendemos que debería habernos explicado y no nos explicó? Ello significa, por supuesto, que debemos interesarnos ahora acerca de cómo hemos venido interpretando a Berkeley y si nuestras expectativas tienen, siquiera, alguna legitimidad.

VI. El enigma de su destino.

Que la doctrina berkeleyana sido malinterpretada desde su nacimiento es algo notorio para cualquiera que revise su historia. El propio Berkeley sufrió con lucidez y resignación esta inexorable -y acaso no del todo inmerecida- incomprensión hasta el final de sus días. Inmediatamente después de su muerte, cierta publicación sensacionalista da cuerpo y sanciona por escrito una imagen caricaturizada de nuestro autor de lamentables consecuencias en toda la literatura posterior. ^{<44>} Pero, al

margen de la anécdota y la aureola popular, es también un hecho que las interpretaciones "técnicas" de su doctrina, las efectuadas por otros pensadores, han sido por lo general tan dispares en su sentido como unánimes en su condena. Esta disparidad es tanto más notable cuanto, según hemos visto, el cuerpo central de la doctrina berkeleyana es un núcleo temático^{<45>} relativamente simple y constante a lo largo de toda su obra. Puestas así las cosas, no deja de llamar la atención esa constante necesidad de reformular la doctrina de Berkeley en términos propios que tienen indefectiblemente aquellos pensadores que se disponen a criticarlo; se diría que, en su propio terreno, la doctrina de nuestro pensador se antoja invulnerable.

Si seguimos la pista a la interpretación clásica del inmaterialismo desde Leibniz a nuestros días, es prácticamente inevitable presenciar como el odre del mensaje berkeleyano se ha ido convirtiendo en sucesivos fastasmas para ir recibiendo, mayormente, las cuchilladas de sus correspondientes caballeros.^{<46>} Esta reconversión sistemática previa de la doctrina berkeleyana a categorías ajenas debe darnos que pensar. Achacar los avatares del inmaterialismo a circunstancias puramente accidentales parece ser, pues, de principio una grave ligereza. Frente a la tesis berkeleyana de que es imposible la existencia de una sustancia material nos encontramos ante un fenómeno histórico tan singular que una genuina labor crítica no puede pasarlo por alto.

Ahora bien, si reparamos en el conjunto de las malinterpretaciones del inmaterialismo berkeleyano, a fin de entresacar algún denominador común a todas ellas, hallaremos que pese a esta disparidad de traducciones inicial, es posible, y relativamente sencillo, apreciar dos rasgos prominentes, si no perfectamente universales, al menos lo bastante generales como para orientar nuestro estudio. Ambos son distorsiones cuya infidelidad a la letra de nuestro autor no es, sin embargo, del todo disparatada y pasa desapercibida, desde luego, si nuestra

lectura se inspira precisamente en alguno de ellos. Vamos a llamar al primero "sesgo idealista" del inmaterialismo de Berkeley y al otro "sesgo cartesiano". La vinculación entre ambos es tan estrecha que puede preguntarse, con razón, si no son dos facetas de una misma interpretación. El hecho de que puedan manifestarse por separado en la literatura que nos ocupa aconseja por el momento un tratamiento inicial discriminado. En cualquier caso su adscripción a la obra de Berkeley es rigurosamente inexacta.

La interpretación "idealista" del inmaterialismo de Berkeley es precisamente aquella que le otorga el título de "padre del idealismo moderno", sin mayores matizaciones y en una línea que lo vincula directa e inmediatamente con el idealismo postkantiano. Sirvan de ejemplo, por próximas, estas palabras de Ortega: "Si A no puede ser sin ser percibida, sin hallarse en mí, a su vez, mi percibir necesita percibir algo, mi A. El A no es simplemente percibir: pues entonces percibir A sería percibir un percibir y así hasta el infinito; este proceso indefinido es la suerte del subjetivismo de Berkeley -como del, a primera vista tan diverso, de Fichte-^{<47>}."

Ni que decir tiene que esta interpretación puede adoptar una extraordinaria variedad de formulaciones, todas ellas más o menos acordes con diferentes paradigmas. Veamos unas cuantas: "es imposible concebir algo cuando no lo concibo" o "es imposible que haya "sense data" que no lo sean para nadie en particular" o bien "es imposible que un cuerpo sea concebido y al mismo tiempo exista y no sea concebido"^{<48>}. Todas tienen no obstante en común el ajustarse al denominado principio de inmanencia, el cual asimila completamente el ser de lo conocido con la condición de estar siendo objeto del propio acto de conocimiento. Así se comprende que hayan sido particularmente críticas a este respecto algunas interpretaciones del inmaterialismo berkeleyano efectuadas desde posiciones fenomenológicas, según las cuales, toda la doctrina de nuestro autor sería un desarrollo

paradigmático del error de confundir el objeto del acto mental con el acto mental mismo ^{<49>}.

Es obvio que adscribir este tipo de mensajes al pensamiento berkeleyano no es un completo disparate, ya sabemos hasta qué punto el "esse est percipi" berkeleyano posee en el pensamiento de nuestro autor un estatuto harto problemático. Pero a la luz de las conclusiones establecidas en nuestra primera parte, sabemos también que cualquier intento de desarrollar una lectura gnoseológica del célebre "dictum" berkeleyano en esta dirección sólo podrá conducirnos a un conjunto de lucubraciones, tal vez fascinantes, pero infundadas e incapaces en cualquier caso de superar el mero contexto gramatical de que no hay objeto directo que no oficie como sujeto paciente en pasiva ^{<50>}. Mucho más atinada sería, puestos a ello, una lectura ontológica que en definitiva dijera: "Ser es ante todo percibir y, en un sentido derivado, también ser percibido". Que el propio Berkeley avanzó sin duda en esta dirección, lo hemos visto ya en los análisis existenciales que se apresura a establecer nuestro obispo al comienzo de los "Principios" ^{<51>}.

Es lícito, por tanto, atribuir a la primera porción del "esse est percipi aut percipere" berkeleyano, desgajada por sí sola, una vocación trascendental siempre que no pasemos, entonces, por alto su restricción estricta al objeto empírico, cuya trascendencia gnoseológica se salvará, de cualquier modo, certificando el objeto conocido como objeto de "un otro" pensamiento, que es, en última instancia, el divino ^{<52>}. De esta manera conocer será pensar de acuerdo con Dios, tesis que no puede sorprendernos después de dos milenios de filosofía. No extraña, así, que las refutaciones al uso de la doctrina berkeleyana hayan de ir siempre precedidas de una exaltación de la magnitud y originalidad de sus tesis en un sentido que, de hecho, está muy lejos de merecer ^{<53>}. Proseguir por este camino, sin embargo, nos aleja demasiado de nuestro propósito, aun en el supuesto de poder hallar en la obra de Berkeley

elementos suficientes como para recorrerlo con cierta seguridad. Dejemos aquí, pues, en su máxima generalidad y abierta a todas las sugerencias que de ella quieran extraerse, la tesis de que un sustantivo es siempre igual a un verbo en activa o en pasiva <54>

Ahora bien, no interesa ahora esta mala interpretación del inmaterialismo por lo que supone de defecto de información histórica que tantos ilustres comentadores de Berkeley manifiestan. Hace muchos años ya que Voltaire llamaba la atención sobre la extendida costumbre de criticar el berkeleyanismo sin haber leído a Berkeley <55>. Ni tampoco importa ahora, por supuesto, si efectivamente la argumentación berkeleyana encierra algún error en su planteamiento gnoseológico. Lo verdaderamente notable aquí reside en el hecho de que, si bien acusar a Berkeley de confundir el ser de las cosas con nuestro propio y exclusivo acto de percepción es manifiestamente falso, acusarlo de confundir el ser del dato percibido con el hecho de ser efectivamente perceptible no es otra cosa que acusarle de ser berkeleyano, que es, precisamente, lo que el común de esta línea interpretativa acaba por reprocharle. En efecto, la tesis contraria, que fundamenta este reproche, es exactamente aquella que Berkeley cuestiona por que sólo es posible sobre una creencia en la "sustancia material" que encierra, en definitiva, una contradicción. Importa sobremanera, pues, que retengamos de aquí lo paradójico que encierra esta situación. Si Berkeley tiene o no razón no es ahora lo esencial. La cuestión estriba en el hecho de que el núcleo de la polémica que Berkeley suscita sea precisamente lo que se soslaya de continuo por la generalidad de unas críticas que presuponen siempre una resolución a su favor.

El segundo de los sesgos al que nos hemos referido, el "cartesiano", es también común a un gran número de autores, si bien, en este caso, la responsabilidad del malentendido no es del todo ajena al propio filósofo. Así como en el caso anterior se

le acusaba de confundir el objeto conocido con el del acto de conocimiento, ahora la acusación es la de confundir la "cosa en sí" con la "idea". La línea interpretativa en la que se inserta esta objeción es mucho más ilustre que la primera y, partiendo acaso de la célebre patada del doctor Jhonson, llega hasta nuestros días a través de hitos tan notables como Reid o, por supuesto, Kant^{<56>}. Particularmente, la conocida refutación del berkeleyanismo de este último ha sido determinante a la hora de su etiquetado como idealista^{<57>}. Nuevamente es Ortega quien da pie a nuestra reflexión con la siguientes palabras, compendio de tal aproximación: "El filósofo idealista, a modo de Berkeley, - cuya teoría afirma que la materia no es sino una imagen nuestra - sigue comportándose en el resto ateorético de su vida como si la materia fuese materia, es decir, lo contrario de una imagen^{<58>}".

Es bien patente aquí, sin necesidad de entrar en mayores consideraciones, la exasperante distorsión del pensamiento berkeleyano que se opera en una crítica como la precedente de Ortega^{<59>}. Son más bien palabras como las que en ella se contienen las que hacen posible una dicotomía entre la imagen y la cosa sensible, vivencial y ateorética. Pero si hay un pensador en el que no puede ocurrir de ningún modo lo que Ortega reprocha es justamente Berkeley. Para el inmaterialismo lo material no puede ser nunca una imagen por la misma razón que tampoco puede ser "lo contrario de una imagen". Ortega es quien tiene dos mesas y la encomienda de ver cómo hacerlas coincidir; Berkeley sólo escribe en una^{<60>}.

Una vez más constatamos que la afirmación de que Berkeley confunde las ideas de las cosas con las cosas en sí mismas suplanta falazmente por confusión lo que es afirmación tajante. La "idea de una cosa en sí misma" es, para Berkeley, una contradicción, y la "tesis de que la idea de una cosa en sí misma es una contradicción" es, sencillamente, el inmaterialismo berkeleyano. Además, pues, de hacer patente la ausencia de una

lectura directa y adecuada de nuestro pensador, objeciones como éstas carecen, de nuevo, de cualquier valor crítico fuera de reafirmarse, por principio, el planteamiento gnoseológico cuestionado por Berkeley. Una vez más nos encontramos acusando a nuestro obispo de ser berkeleyano.

VII. Lo "estupendo" del inmaterialismo.

El balance definitivo de esta situación viene a ser, de nuevo, el desconcierto. Quienes se acercan a Berkeley con simpatía intelectual no son capaces de abrazar su sistema sino aventurándolo precariamente por su cuenta como tal. Quienes le critican, en cambio, incurren manifiestamente, por lo general, en una "petitio principii". Tanto la acusación de que Berkeley confunde el acto mental con el objeto como la de que confunde la idea con la cosa en sí, en el sentido en que pueden aplicarse con un mínimo rigor textual a nuestro obispo, reposan sobre un patético malentendido y no tienen más vigor que el de acusar a Berkeley de ser berkeleyano. El misterio histórico del inmaterialismo alcanza en este momento su máxima expresión.

Enigmática, pues, en sus orígenes, desarrollo e interpretación, oculta su génesis tras inescrutables resortes psicológicos que es inútil rastrear; la doctrina inmaterialista de Berkeley nos llega hoy, en efecto, casi tres siglos después, como una flor extraordinaria en el jardín del pensamiento. Redondeando su misterio, el autor de esta rara especie se obstina en presentárnosla una y otra vez con esta leyenda: no soy más que signo de mi tiempo, quien comprenda mi entorno me comprende, no hallaréis en mí originalidad alguna sino la vivencia del hombre corriente y el sentido común del granjero.

Y el desconcierto de esta audaz afirmación berkeleyana se viene a refrendar con el testimonio de sus actos. Contertulio exquisito, honrado y feliz cabeza de familia - el único frente a ese gran clan de solterones que son los grandes pensadores modernos -, sincero en su celo apostólico, entusiasta en sus esfuerzos humanitarios, pragmático en sus escritos económicos y en su campaña por la creación de un banco de Irlanda, tenaz en su enfrentamiento con una "medicina oficial" escandalizada por la actividad médica que desarrolla entre la penuria de su remota diócesis a falta de médicos dispuestos a hacerlo. Todas estas facetas no son anécdotas, episodios pintorescos de su biografía, sino el nervio de la misma por encima de cualquier actividad literaria o intelectual. La vida de Berkeley no es, definitivamente, la de un iluminado. Cuando los acomodados socios de un club en Aberdeen decidan abrazar la causa del hombre corriente o un brillante Moore, "alma mater" de la intelectualidad bloomsburiana reunida en la casa londinense de Virginia Wolf, diserte sobre sentido común, todos ellos, a menudo, contra nuestro obispo, podrá ponerse en duda quién sabe más gnoseología, pero no cabe la menor sombra de duda acerca de quién supo más de granjeros.

Tenemos que concluir, en consecuencia, que el inmaterialismo berkeleyano inserto en el contexto histórico del pensamiento occidental es, con terminología orteguiana, un suceso estupefaciente. Con la simple reciedumbre de Azorín concluiremos, mejor aún, que es algo verdaderamente estupendo.

NOTAS AL CAPITULO IX

<1>Cf. cap. III. Augusto GUZZO, en su artículo Berkeley and "Things" en **New Studies in Berkeley's Philosophy**, Ed por W.E. STEINKRAUS, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1966, p.76. analiza esta cuestión con resultados muy similares.

<2> Cf. PITCHER, G. **Berkeley**, (trad de J. Robles), F.C.E., Mejico, 1983. Introd. Aunque puedan observarse similitudes notables entre el pensamiento de Collier y el de Berkeley persisten, no obstante, entre ambos diferencias esenciales además de apreciarse en aquel la ausencia completa de ese planteamiento rigurosamente crítico que caracteriza, como se verá, al inmateralismo de nuestro obispo. Sobre las relaciones entre ambos puede consultarse: WERKMEISTER, W.H. Notes to an Interpretation of Berkeley, en Steinkraus, W.E. o.c. p. 163.

<3> Cf. Resumen, de Cap. III, y, con las debidas cautelas, Ph.C. 378, W. I, 45.

<4> Cf. WALMSLEY, P. **The Rhetoric of Berkeley's Philosophy**. Cambridge U. P.. Cambridge, 1990. p. 3

<5> Cf. SHEBURNE, G & BOND, D. **Literary History of England** (ed por A. C. BAUGH) Vol. III. pp. 870-882.

<6> Cf. BRAKEN, H. M. **The Early Reception of Berkeley's Immaterialism**; Martinus Hijhoff, La Haya, 1965. p. 3. La referencia a esta fuente de autoridad debe ser, con todo, muy

matizada a la luz de la controversia que Alcifron y Eufranor mantienen al respecto en el primero de los diálogos del **Alc.** WALMSLEY O.C. p. 123. Cf. Tb. Alc. III. 139

<7> La descripción que se recoge en el primero de los diálogos del **Alc.**, al que nos acabamos de referir, es un buen ejemplo de ello.

<8> Cf. SERBURNE, G. o.c. p. 699. Según parece, incluso, la comparación entre la restauración de la monarquía y el advenimiento de Octavio Augusto, en roma, tras las guerras civiles, llegó a ser uno de los tópicos más característicos del periodo de la restauración.

<9> Cf. Luce, A.A. **The life of George Berkeley Bishop of Cloyne**, Greenwood Press, Nueva York, 1968. Pp. 122-24 y 145-47.

<10> Cf. SHERBURNE, G.; l.c.

<11> Cf. LOEMKER, L.E. o.c. Cap. I.

<12> Cf. McCRAKEN, C. J. **Malebranche and British Philosophy**; Clarendon Press, Oxford, 1983. Int.

<13> Aparte de la propia correspondencia con Percival, que habla por sí sola, puede avalarse este sumario, entre otros, en la mencionada obra de H. M. BRAKEN.

<14> Todos estos datos pueden obtenerse consultando el artículo de R.I. AARON. A Catalogue of Berkeley's Library, en **Mind**, 1932, Vol. 41, pp. 465-475.

<15> No deja de ser sorprendente la presencia de estos libros en la biblioteca de Berkeley tanto si se supone un viaje a España, del cual no encontramos la más mínima referencia en su correspondencia, tanto como si no se supone. Personalmente creo

que debería considerarse, también, la posibilidad de que la afición general de Berkeley por la literatura le llevara a hacer un gran acopio de libros de esta clase en cualquier idioma, muchos de los cuales podría haber conseguido durante sus estancia en Napoles donde la colonia española era numerosa y de la que sí encontramos alguna referencia en lo la correspondencia berkeleyana. (Cf entrada "Spaniards" en el índice temático de W. IX. 188) El hecho ciertamente notable de que las obras literarias en español e italiano superen, con mucho, en el mencionado catálogo, a las obras en francés e incluso el propio inglés, del cuales sólo habría doce frente a las 107 y 48 respectivas de aquellos, podría explicarse así por el natural expolio de familiares menos políglotas durante cuarenta años, sin que ello supusiera un interés especial por parte de nuestro obispo en la literatura mediterránea, o un especial desinterés por la suya propia, en definitiva nos habría llegado más bien aquello que no interesó sus descendientes más bien que aquello que le interesó a él. En cualquier caso no puede descartarse esta última conjetura ni, desde luego, la de un viaje a nuestro país.

<16> JOHNSTON, G.A. **The Development of Berkeley's Philosophy**, McMillan & Co., Londres, 1923. El referido trabajo de TURBAYNE es Hume's Influence on Berkeley, En *Rev. Int. Phil.*, 1985, 39, pp. 259 - 269. En él propone la y justifica la hipótesis de que Berkeley y Hume pudieran muy bien haberse conocido en Marzo de 1734 con ocasión de ser tratados de distintas molestias por el mismo medico y filósofo aficionado, el Dr. Arbutnot, y que como consecuencia de esta conversación Berkeley habría añadido a su nueva edición de los *Dial* ese pasaje crucial del tercer diálogo que comienza afirmando lo de que "En primer lugar yo no niego la existencia de la sustancia material simplemente porque no tengo noción de ella, sino porque su noción es contradictoria" y finaliza con la no menos importante afirmación de que "No hay, por lo tanto, paridad en absoluto entre el caso del espíritu y el de la materia" La cita de A. J. Ayer pertenece a **Lenguaje, Truth an Logic, Dover, Nueva York, 1946, p. 126. Fraser, por su**

parte, es el primer editor y crítico cabal de la obra berkeleyana. Cf. Bibliografía.

<17> Cf, **Ensayo**, IV, xi,

<18> Cf. JOHNSTON, G. A. **o.c.** p. 33.

<19> Cf. McCRAKEN, C.J. **l.c.**

<20> **o.c.**, p. 253.

<21> Cf. POPKIN, R.H. The New Realism of Bishop Berkeley en Pepper, S.C. **o.c.** p.1-19 y Berkeley and Pyrronism, en Turbeyne, C.M. **o.c.** p. 100-129. El referido escrito de H. GOUHIER, es: La signification historique de la pensée de Berkeley, en **L'aventure de l'esprit** ed por A. KOYRE, Hermann, París, 1964, p. 225-231.

<22> BALADI, N. Plotin et Berkeley. Le temoinage de la "Siris"., En **Rev. Int. de Phil.** 1970, 92, pp. 332-347.

<23> Cf. W. V, 15.

<24> Cf. Cap. IV.

<25> **Siris** 310. W. V, 143.

<26> Esta literatura se reduce a la siguiente: KABITZ, W. Leibniz und Berkeley, en **Sitzungsberr. der Preuss. Akad der Wiss. zu Bln. Phil.-Hist.** 1932. p.623-39. McINTOSH, J.J. Leibinz and Berkeley, en **Proc. Arrist. Soc.** n°71, 1970-71, pp.174-83. ROBINET, A. Leibniz, lecture du "Treatise" de Berkeley en **Les Etudes Phil.**, n°2, 1983, p.217. ADAMS, R.M. Phenomenalism and corporeal Substance in Leibniz, en **Midwest studies in Phil.** Univ. of Minnesota Press, 1983, p. 222. WILSON, M.D. Leibniz and Berkeley, en **Essays on the Phil. of George Berkeley**, ed por Sosa, E., Reidel, Dordrecht, 1987

<27> Cf. KABITZ, W. O.C. p. 636.

<28> G.P. II. p.492.

<29> Cf. Nota 14.

<30> Aparece Leibniz por primera vez en los **Ph.C** - W.I,40-Luego en el **Alc** -W. III, 219-, **De Motu**, -W. IV, 33 y 35- **The Analyst** - W. IV, 75- y finalmente en **On Infinites** -W. IV 325-.

<30> W. I. 254.

<31> Para los aspectos menos conocidos de esta enumeración por lo que toca a Leibniz puede verse: **Discurso de Metafísica** § 9, 12 y 33, o **Nuevos Ensayos**, I, c, 13 y II, xxii, 2.

<32> Cf. G.P. VI, 624 y también, II, 186 y 256, así como el § 2 de la **Monadología**, se admite hoy en día que fué Toland el auctor de las **Observaciones críticas sobre el sistema de Leibniz de la armonía preestablecida en el que se indaga de paso porqué los sistemas metafísicos de los matemáticos tienen menos claridad que los de los demás**, que provocan la respuesta lebniciana contenida en el primero de los citados lugares.

<33> Cf. **Alc** I. § 10. W. III, 46.

<34> Cf. Comentario de Jessop a **Ph.C.** 229. W. I. 117.

<35> Cf Cap. III

<36> **Ppos** § 44. W. II, 58.

<37> **Alc** IV, § 10, W. III, 128.

<38> SAUMELLS, R. **La ciencia y el ideal metódico**, Rialp. Madrid,

p. 194. Recogiendo una cita de R. Ruyer.

<39> Cf. TURBAYNE, C.M. The Origin of Berkeley's Paradoxes, en Steinkraus, W.E. o.c. p. 31.

<40> Recordémoslo una vez más: "Es evidente para cualquiera que dirija su atención hacia los objetos del conocimiento humano que estos son, o bien ideas actualmente impresas en los sentidos, u otros que se perciben atendiendo a las pasiones y operaciones de la mente, o, por último, ideas formadas con ayuda de la memoria y de la imaginación, bien sea componiendo, dividiendo o simplemente representándose las percibidas originariamente de las maneras antes dichas." (Ppos. § 1). W, II. 41. Cf. nota de C. Cogulludo a este fragmento en su edición castellana de la obra en Gredos, Madrid, 1982. .

<41> W. V. 282.

<42> Todo el fundamento histórico de la reciente investigación de Flague, por ejemplo, depende de la aceptación de este supuesto. Cf. FLAQUE, D. **Berkeley's Doctrine of Notions. A Reconstruction based on his Theory of Meaning**, Croom Helm, Londres, 1987. p.2.

<43> Cf. la introducción de Jessop a su edición de los PPos W. II. 6

<44> La introducción de la más célebre biografía de Berkeley: la mencionada de Luce, se consagra precisamente al estudio de este episodio.

<45> Cf. W. V. 13.

<46> E incluso de las sucesivas pesadillas de un mismo caballero. Si atendemos, por ejemplo, al Berkeley de Husserl, y dejando a un lado la 'inexactitud histórica del mismo que en nada afecta a la esencia de la argumentación husserliana salvo en el hecho de que

no es a Berkeley a quien está criticando. Salta a la vista que ese agudo crítico del "hombre de cultura científica" del párrafo 40 de las *Ideas*, cuyo fantasma habrá de sacudirse el resto de la obra, no es ya aquel antiabstraccionista obcecado con "lo palpable de la vivencia mental" y las "intuiciones ejemplificativas" del párrafo 31 de la segunda investigación lógica.

<47> **Investigaciones Psicológicas**, en tomo XII, de obras completas, Alianza, Madrid, 1983, p.359.

<48> La primera de tales formulaciones puede hallarse en SULLIVAN, C.J.: Berkeley's Attack on Matter, la segunda en MATES, B. Berkeley Was Right, ambos en Pepper, S.C.: **George Berkeley: Lectures delivered before the Philosophical Union of the University of California**; Univ. Of. Calif. Press, Los Angeles, 1957. La tercera pertenece a URSOM, J.O. en **Berkeley**, Oxford Univ. Press, 1982, p. 45.

<49> Cf. WILD, J. Berkeley's Theories of Perception: a Phenomenological Critique, en Pepper, o.c. pp.134-151.

<50> Un ejemplo sorprendente de ello puede hallarse en el relato de BORGES Tlön, Uqbar, Tertius inspirado en la célebre máxima "pseudo-berkeleyana" y que está incluido en su obra **Ficciones**.

<51> En el párrafo tercero por lo que se refiere a los entes sensibles: "Pienso que podrá lograrse un conocimiento intuitivo de esto por cualquiera que considere lo que significa el término existir cuando se aplica a las cosas sensibles. Digo que la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo y la palpo... Había un olor, esto es se olía, : un color o una figura, y se percibía por la vista o el tacto." ; y en el segundo por lo que se refiere a las sustancias: "...existe igualmente algo que los conoce (a los anteriores) o percibe y que ejerce diversas operaciones sobre ellos como querer, imaginar, recordar. A este

ser percipiente, activo, es al que llamo "mente", "espíritu", "alma" o "yo mismo".

<52> Ya conocemos lo difícil que parece ser para el común de la crítica berkeleyana la observancia de fidelidad simultánea a estas dos condiciones. Un ejemplo particularmente interesante de este descuido, dentro, incluso, de lectores directos de Berkeley, lo encontraremos las **Ideas** de Husserl sec,2,cap,1, §36-38.

<53> Así también la conocida admiración de Herder hacia la persona y doctrina de nuestro obispo, con ser verdaderamente la de un "metacrítico" por otro, como intentaremos mostrar más adelante, lo fue, al fin, por un malentendido en lo que a la doctrina se refiere.

<54> Machado recogía reflexionando, precisamente, sobre la gramática lírica, -y veremos dentro de poco por qué precisamente- esta misma intuición en aquellos versos de Los complementarios: "El adjetivo y el nombre,/remansos del agua limpia /son accidentes del verbo, /en la gramática lírica..." <Ed. de M. Alvar, Cátedra, Madrid, 1987, p.158>

<55> Cf. BRAKEN, H. M. o.c. p. 3. Como allí se nos recuerda, igualmente, es probable que Voltaire conociera a Berkeley durante su estancia en Inglaterra entre 1726 y 1729 y esta circunstancia junto a la de, como no, haber extendido algunos jesuitas contra Berkeley su confrontación con Malebranche, habría predispuesto a Voltaire a favor de nuestro obispo.

<56> "Yo lo refuto así" parece ser que dijo este personaje, refiriéndose a nuestro obispo, mientras daba una patada a un pedrusco. Una caracterización general de esta línea interpretativa en la actualidad puede hallarse en TIPTON, I. Berkeley's Imagination, en Sosa, E, o.c. pp. 85-102. Junto al propio Tipton se encontrarían aquí también autores como PITCHER, G. o.c. pp. 113-15. y URSOM, J.O. o.c. pp 30-31. e sus

respectivas traducciones españolas. Cf Bibliografía. La historiografía berkeleyana alcanza su plena madurez a mediados de este siglo con los trabajos de Jessop y Luce. A pesar de ello todavía perviven abundantes resabios de prejuicios inadmisibles en un buen número de trabajos recientes. La desmitificación de algunos de estos tópicos es, por ejemplo, el objeto del artículo de STEINKRAUS: Berkeley and His Moderns Critics en su o.c., p. 148.

<57> Cf. K.R.V. B 69-71, y, en especial, la nota de B 70.

<58> **Sobre la razón histórica**, en Vol. XII. de Obras Completas, Alianza, Madrid, p. 155.

<59> Distorsión brillante y ejemplar, a decir verdad, por cuanto sitúa el destino de la crítica berkeleyana a la "creencia-materia" en el corazón mismo de su tragedia. En efecto, estas son las palabras de Ortega inmediatas a nuestra cita anterior hablando de la creencias: "Son ideas que han perdido el carácter de meras ideas y se han consolidado en creencias. Una gran parte de estas creencias actúan en nosotros sin que nos demos cuenta de ello. Cuando por un esfuerzo teórico logramos pensarlas, transformarlas de nuevo en creencias, siguen ellas operando automáticamente su papel de creencias. Incluso no está dicho que aunque una creencia sea refutada como idea teóricamente, no sigamos creyendo en ella. El filósofo idealista...". Con la crítica berkeleyana a la noción de materia su intento de devolver esta noción a su original condición de idea alcanza un punto de máxima tensión. Cuando, según expresión ya célebre, se declara a Berkeley tan difícil de refutar como repugnante de admitir no se hace sino expresar la rotura del cable que pretendía socavar un prejuicio sólo por la propia masa de éste. A este respecto no es disparatado hacer de Berkeley, también, un heraldo de esa nueva sensibilidad que Ortega ve despuntar en los albores del siglo presente y que contra la "sensibilidad moderna" rescata la espontaneidad de la vida. Cuando Berkeley nos habla de la

"existencia" de la mesa de su despacho, ¿qué está haciendo, en definitiva, sino integrarla en su particular biografía? Acaso no quepa mejor comprensión del destino histórico de la obra de Berkeley que la de alguien que quiso socavar demasiado pronto las "creencias" de esa "sensibilidad moderna" tal y como Ortega nos la dibuja.

<60> Cf. **Unas lecciones de metafísica**, Alianza, Madrid, 1981, Cap. IX, p. 115.

CAPITULO X: BERKELEY EL PARADOJICO

I. La primera conclusión.

En el apartado anterior hemos querido asomarnos a todos aquellos aspectos desconcertantes que debe afrontar la historiografía berkeleyana y justificar con ello lo apropiado del adjetivo "enigmático" a la hora de compendiar el estatuto histórico del inmaterialismo. Ni en sus fuentes, ni en su desarrollo, ni en su inteligencia posterior ha dejado de sorprendernos esta doctrina con avatares imprevisibles y episodios paradójicos que no han de serlo menos por habernos habituado a su presencia. Así, y a lo largo de un proceso que ha querido adentrarse en lo más umbrío de este laberinto histórico, hemos venido a dar con un asombroso destino: una tergiversación paradigmática, en la cual el misterio intelectual que lo rodea se revela, al fin, ante nosotros en su máxima expresión. Ahora que nos disponemos a despejar cuantos interrogantes seamos capaces y a aventurar algunas orientaciones que nos puedan sacar de este desconcierto, no podemos por menos que volver a llamar la atención acerca de este último fenómeno.

En efecto, en la consideración del destino intelectual del inmaterialismo como apogeo de una perplejidad exegetica que se despliega a lo largo de casi tres siglos, la propia magnitud del malentendido permite vislumbrar una cierta claridad con que alumbrar nuestros pasos. A fuerza de confusión llega a hacerse patente una gran certeza, la única, sin duda, que podemos extraer de todo ello, y por la cual, en una última y definitiva paradoja, el transcurso de un destino histórico viene a abrirnos el acceso a los orígenes del inmaterialismo mejor que sus propios orígenes

biográficos. Esta conclusión es la siguiente: el inmaterialismo de George Berkeley contiene sin lugar a dudas algún ingrediente esencial que resulta ser completamente refractario a la naturaleza general de los discursos gnoseológicos de su contexto, así como a la mayor parte de cuantos les han sucedido hasta nuestros días.

Reviste una importancia capital para este estudio que nos detengamos un momento en el punto crítico de la investigación en el que se debe afianzar todo nuestro esfuerzo desde ahora. La presencia de ese elemento refractario, impenetrable, en el que podemos situar ya, desde aquí, la clave de una interpretación histórica del inmaterialismo, constituye la única alternativa rigurosa que aún pervive en nuestra encrucijada. Nuestro dilema es extremo hasta ese punto y los hechos que llevamos recogidos hasta aquí no dejan lugar a posiciones intermedias. No se trata de revelar, entonces, que nuestro obispo dijera algo verdaderamente nuevo, se trata de cobrar plena conciencia de en qué medida en el inmaterialismo berkeleyano se encierra algo tan absolutamente novedoso que desbanca por completo a la propia modernidad "oficial" y nuestras categorías habituales para interpretarla, situándose por encima de esta o de aquella precisa concepción del universo según nuestros parámetros tradicionales.

Si en algún punto debemos hacer recaer, pues, de un sólo golpe el peso entero de nuestra interpretación es precisamente aquí. Bien entendido que con ello se quiere subrayar, tan sólo, la presencia de un esfuerzo divergente, de un conato de discurso alternativo, ni cuya naturaleza, ni cuyo éxito, ni cuyo valor, se prejuzgan. Es indudable, sin embargo, que el tono general de nuestro análisis a partir de ahora ha de situarse en un ámbito de interpretación muy peculiar con cuyas exigencias quedamos comprometidos : el de una propuesta gnoseológica alternativa, a la par que feudataria, de aquella otra con la que, de hecho, se articuló el problema del conocimiento en la metafísica moderna. Debemos sumergirnos, por lo tanto, en ese "no se sabe bien qué"

de repugnante que el inmaterialismo suscitó entre tantos pensadores desde un primer momento ^{<1>}.

Una vez asentado este grave presupuesto, estamos obligados a aventurar un primer paso en la concreción del sentido filosófico general con el que acabamos de investir al inmaterialismo berkeleyano como única salida coherente a una grave aporía. La determinación de la naturaleza de ese misterioso elemento al que venimos aludiendo, sin embargo, es una empresa que esa misma aporía que nos facilita en grado sumo. En efecto, la primera caracterización con la que se nos manifiesta ese elemento de incomensurabilidad del cual hablamos se perfila de inmediato si regresamos ahora a la circularidad crítica que detectábamos en el común de las objeciones a Berkeley. A poco que nos fijemos, podremos comprobar que el elemento que las aglutina en una única petición de principio es, precisamente, el antirrepresentacionismo berkeleyano del cual son generalmente incapaces de hacerse cargo por diversos motivos.

La naturaleza del que se ha denominado, con pleno fundamento, representacionismo gnoseológico moderno nos resulta hoy sobradamente familiar y a su análisis se han consagrado algunas obras que son ya clásicas al respecto ^{<2>}. Por otra parte, la dimensión antirrepresentacionista de la doctrina berkeleyana es un tópico habitual para cualquier conocedor del pensamiento de nuestro obispo. Bien poco de novedoso hay, pues, en esta declaración nuestra si atendemos a los términos implicados. Cierta novedad encierra, sin embargo, una empresa como la que acometemos aquí de caracterizar la doctrina inmaterialista como un intento de reestructuración gnoseológica global frente a la modernidad "clásica", así como el tratamiento y el alcance que vamos a proponer de inmediato para este antirrepresentacionismo. Esta referencia a un antirrepresentacionismo berkeleyano es, con todo, una tesis lo suficientemente grave como para merecer por nuestra parte una consideración más pormenorizada.

I. Presentacionismo e inmaterialismo.

Ha quedado ya establecida la presencia de ese curioso fenómeno de circularidad que se produce cuando se acusa al inmaterialismo de confundir, bien las ideas con las cosas, bien los actos perceptivos de un sujeto con los objetos de dichos actos. Hemos visto, de igual modo, como quedábamos sujetos en este punto a un enojoso dilema. O con tales acusaciones se quiere significar lo que habitualmente significan en el pensamiento moderno, en cuyo caso son rigurosamente inexactas e ignoran por completo, por ejemplo, hechos tales como que cuando abrimos los ojos y vemos ahí delante una mesa marrón no cabe la menor duda, para Berkeley, que esa figura marrón, que no depende en modo alguno de nuestra voluntad, no subsiste fantasmagóricamente por sí misma sino que tras ella hay una sustancia cuyo "esse" no es en modo alguno nuestro "percipi"; o bien se alude con ellas al preciso sentido berkeleyano de sus términos, en cuyo caso acusar a Berkeley de hacer tal cosa no es otra cosa que acusarle de afirmar lo que afirma.

Es obvio que nuestro obispo, en su argumentación, no puede "confundir" en modo alguno tales términos, desde el preciso instante en que lo que quiere concluir taxativamente con ella es su identificación bajo determinadas condiciones. Pero el genuino sentido de esta operación se distorsiona en cuanto generalizamos su alcance gnoseológico y no somos capaces de circunscribirnos con ella al estricto ámbito de la realidad "material" en los términos ya establecidos. Debemos ahondar, pues, ahora, un poco más en la naturaleza de este malentendido. Como no conviene, de todos modos, alterar el mensaje literal de nuestro obispo en un

asunto tan delicado si no queremos enredarnos de nuevo con precisiones ya asentadas, lo más prudente, en este caso, será remitirnos al máximo rigor que la expresión del propio Berkeley permita. Puede referirse a este respecto como paradigmático el razonamiento berkeleyano contenido en los párrafos 86 y 87 de los Ppos:

"Mientras los hombres pensaron que las cosas reales subsistían sin la mente y que su conocimiento sólo era real en la medida en que se conformaba a las cosas reales, se seguía de ello que no pudieran estar seguros de tener en absoluto ningún conocimiento real...

Todo este escepticismo se deriva de que suponemos que existe una diferencia entre las cosas y la ideas, y de que las primeras tienen una subsistencia sin la mente o sin ser percibidas. Sería fácil extenderse en este tema y mostrar cómo los argumentos alegados por los escépticos de todas las épocas se basan en la suposición de objetos externos ^{<3>}."

Son ya bastantes los autores que se han percatado de la importancia de este aspecto en la doctrina Berkeleyana, que uno de ellos, G. S. Pappas, compendia felizmente de la siguiente manera: "Es falso que "O" pueda ser percibido solamente si cierto objeto R no idéntico a "O" es percibido ^{<4>}." Es lo que se ha denominado, con propiedad, el "presentacionismo" de Berkeley.

Salta a la vista, pues, por qué se ha dicho ya que el propio Berkeley no era en absoluto ajeno al origen de toda esta confusión que ahora estamos denunciando. El manejo hartó "sui generis" que realiza del término "idea" en un sentido que para él vendría a significar: "las cosas sensibles como tales por ende en tanto que sentidas", y en unos contextos, por lo demás, sumamente ambiguos, no deja de ser una de las más graves deficiencias de su doctrina. Ciertamente la escasa disposición de nuestro autor a

discutir por palabras va a explicar muchas cosas a partir de este momento. Particularmente notoria, sin embargo, es esta laxitud en el presente caso del término "idea", cuya profusa y confiada utilización, adviértase bien, tiene lugar precisamente en una argumentación que se endereza a derribar el esquema gnoseológico en el que dicho término encuentra su lugar natural. "la suposición de que las cosas son distintas de las Ideas elimina toda Verdad real...^{<5>}" Se comprende así perfectamente bien que Berkeley no necesite conquejar ninguna cosa desde el pensamiento.

En efecto, todo el sentido de la crítica berkeleyana a la noción de sustancia material pende de la cabal comprensión del representacionismo gnoseológico que esta categoría entraña por lo que se refiere a nuestro trato con el mundo externo, así como del antirrepresentacionismo que propugna, por el contrario, la filosofía berkeleyana. Con toda razón se puede cifrar en la crítica a la idea de "idea", como instancia mediadora, la esencia misma de su argumento^{<6>}. No en vano una de sus más clásicas interpretaciones, la de M. Gueroult, se edifica sobre aquella cita del final de los *Dial* a cuya trascendencia ya nos hemos referido y nos habremos de referir de nuevo en breve:

"No pretendo ser un fundador de nociones nuevas. Mis esfuerzos tienden tan solo a unir y situar en una luz más clara esta verdad que estaba antes repartida entre en vulgo y los filósofos: los primeros siendo de la opinión de que aquellas cosas que perciben inmediatamente son las cosas reales, y los últimos de la de que las cosas inmediatamente percibidas son ideas que sólo existen en la mente. Estas dos nociones unidas^{<7>} constituyen, en efecto, la sustancia de cuanto he dicho."

Y así encabeza Gueroult la empresa berkeleyana con el rotundo lema que Filonús expone en el tercero de los *Dial* de "convertir las cosas en ideas y las ideas en cosas"^{<8>}. La

expresión es, sin duda, afortunada por cuanto el uso del término "idea" respeta el sentido "moderno" del ensayo berkeleyano tal y como el propio Berkeley subraya en repetidas ocasiones: "Convengo en que el término "idea", no siendo utilizado habitualmente en el sentido de "cosa", suena algo fuera de lugar. Mi razón para utilizarla es porque se entiende que tal término implica una relación necesaria con la mente; y es empleada comúnmente por los filósofos hoy en día para denotar el objeto inmediato del entendimiento ^{<9>}." No deja de encerrar sus riesgos, sin embargo, en tanto que sugiere una prioridad de conversiones que podría hacer perder la fuerza de la tesis capital, a saber: que las ideas son las cosas sensibles en sí mismas. Tesis que debe ser leída, si queremos ser rigurosos berkeleyanos -y éste es el matiz que se escapa a menudo-, sin devaluar un ápice el absoluto realismo contenido en la expresión "cosa en sí misma". Lo que Berkeley entiende por "cosa sensible en sí" es exactamente lo que entiende por tal el vulgo, y, entre éste, el filósofo "en zapatillas". Caso de tener que optar por uno de los dos conceptos, el de "idea" o el de "cosa", la decisión de nuestro autor es clara:

"Si, por tanto, se está de acuerdo conmigo en que comemos y bebemos y nos vestimos con los objetos inmediatos de los sentidos, que no pueden existir sin ser percibidos o sin la mente, admitiré al instante que es más propio y conforme a la costumbre que se los denomine cosas en vez de ideas ^{<10>}."

Se hace aquí patente la exasperante distorsión del pensamiento berkeleyano que se opera en objeciones como la precedente de Ortega ^{<11>}. Hylas había caído alguna vez en este mismo error y ante semejante tesitura ya le amonestaba Filonús: "No me has comprendido. Yo no pretendo cambiar las cosas en ideas sino las ideas en cosas" ^{<12>}. También queda claro hasta qué punto el esfuerzo de toda la crítica berkeleyana depende de su éxito en la refutación de toda suerte de representacionismo

perceptivo. Lo que está en juego, por tanto, tras de su obstinado envite contra la materia es la posibilidad misma de una gnoseología moderna no representacionista. En este sentido, aquella sustancia material que Descartes dibujaba nuestro texto cartesiano de las **Principios** es, sin duda, el principal obstáculo para esta otra gnoseología de la percepción berkeleyana en la cual las cosas sensibles como tales, sin recodos y en toda su plenitud ontológica, son las que han de salir al encuentro del ejercicio de las facultades humanas, y ello precisamente por carecer de sentido alguno al margen de este mismo ejercicio. Pensar de otra manera, para Berkeley, ha de encerrar forzosamente alguna contradicción en el planteamiento de nuestras relaciones con las cosas, contradicción cuyo futuro se atisba plagado de problemas, y que a la larga habrá de echar por tierra la fingida racionalidad de una modernidad cartesiana^{<13>}. Pero no es la de Ortega, con todo, la más exasperante de todas las distorsiones históricas a las que debe enfrentarse el estudioso del inmaterialismo. Una vez asegurado este motivo antirrepresentacionista en su origen comienza a irradiarse bastante luz en su historia como doctrina y emerge entonces por sí mismo un episodio notable.

III. El asunto Reid.

En efecto, hay un momento crucial en la historia del inmaterialismo en el que la imagen de nuestro obispo que recibirá la posteridad va a verse sentenciada de manera harto paradójica. Ya hemos visto que, en su origen, las etiquetas técnicas predominantes, en un piélago de desconcierto, para la doctrina inmaterial de nuestro pensador fueron, tal vez, y en pugna, las de malebranchiano y las de escéptico, ambas "malgré lui". Desde muy poco después, sin embargo, nos hallamos súbitamente

enfrentados con el tópico Locke-Berkeley-Hume, que tanto pesará luego en la posteridad con el espaldarazo kantiano. ¿De dónde surge esta consolidación definitiva? Indudablemente la figura de Hume tiene un papel destacado. Pero él mismo no es, en definitiva, sino la ocasión para un encasillamiento que va a tener ahora en otro escocés un protagonista insospechado: Thomas Reid.

La lectura del Berkeley de Reid es un ejercicio extraordinariamente instructivo en la comprensión del carácter original de ambos pensadores. Reid malinterpreta manifiestamente el sentido de la letra berkeleyana que, sin embargo, le era sobradamente familiar, y esta malinterpretación presenta características muy especiales. No estamos sugiriendo, por supuesto, una tergiversación premeditada. Algunos datos nos ayudarán a valorar la naturaleza de este episodio.

En efecto, puede cifrarse, según el propio Reid, toda la esencia de su mensaje en la impugnación de la moderna teoría de las ideas que concibe éstas como algo que es objeto de un acto mental y distinto del acto mental mismo. Su teoría es, pues, un ataque dirigido al "dogma" de que los objetos de la percepción son las ideas. La alternativa a semejante disparate es, para Reid, el sentido común del que no vamos a hablar en este momento <14>. Si atendemos ahora a la versión que Reid nos brinda, por ejemplo, de la doctrina berkeleyana de los **Ppos**, vamos a tener que otorgarle, sin ninguna duda, la primacía histórica absoluta a la hora de haberse percatado del gravísimo salto argumental que se produce entre el planteamiento del primer párrafo de la obra y el razonamiento que se desarrolla después.

Ahora bien, lo que escandaliza a Reid de Berkeley es precisamente el tránsito entre el planteamiento del párrafo primero, que él considera inscrito en la más pura tradición cartesiana del "dogma anterior - de cuyo sueño le despertó la lectura de Hume, por cierto, quitándole la primacía a Kant -, y

aquella otra distinción esencial que se establece en el párrafo 89 entre los espíritus y las ideas. De aquí que venga a sentenciar de nuestro obispo que, "basándose en esto, demostró con facilidad que no hay ningún mundo material... Pero el obispo, en cuanto llegó a lo suyo fue incapaz de renunciar al mundo de los espíritus...^{<15>}" Pero se da la circunstancia de que lo que Reid omite estrepitosamente en su denuncia, y por lo que no lee en Berkeley sino un prólogo de Hume a quien debe, eso sí, y agradece sugerencias, es la presencia entre medias del contenido antirrepresentacionista de ese párrafo 86 que acabamos de considerar, y tantos otros pasajes semejantes. El ellos, sin duda, debería haber reconocido Reid buena parte de sí mismo. Si tal hubiera hecho, empero, toda su explicación de la filosofía moderna y su propio papel en ella se habrían venido abajo.

Lo que Reid no supo o no quiso ver de Berkeley fue justamente que el inmaterialismo terminaba allí donde su doctrina tenía a gala comenzar. Y así, en efecto, si suprimimos del discurso berkeleyano toda la crítica a la idea moderna, es decir, si se la mantiene por fuerza en el planteamiento metafísico que pretende refutar, el único papel que queda por atribuirle es, efectivamente, el de una reducción al absurdo del representacionismo, que, sin embargo, no termina de comprometerse en la dirección esperada. Ese mismo papel que en el capítulo anterior compendíamos con una frase de Ayer que reitera exactamente los mismos términos de la de Reid. Compárense las dos y se habrá dado con uno de los eslabones tamáticos cruciales a la hora de esclarecer nuestro misterio del inmaterialismo. El paradigma Locke - Berkeley - Hume, se forja históricamente de la mano de un Reid que es parte muy interesada en dejar a Berkeley atado y bien atado.

Pero no es esto sólo lo que podemos extraer en claro de la naturaleza de la crítica de Reid al inmaterialismo berkeleyano. Reid, por supuesto, no es un farsante, y no cabe

duda de que hay algún elemento en el discurso de nuestro autor que le facilita e incluso le impele a no ver lo que no vió. Tal es, una vez más, el carácter estrictamente crítico de la argumentación berkeleyana. Naturalmente similar al de nuestro obispo, aunque notablemente más próximo al de Malebranche, es el mundo perceptivo del escocés. Pero Reid no entra a refutar la hipótesis contraria habiendo asumido sus propias reglas de juego y enmendándole así la plana a Descartes, como pretende sin duda nuestro irlandés, sino que se limita a proponer, con indudable sagacidad pero sin más fuerza que la de una hipótesis alternativa, su propia concepción del conocimiento humano.

La misma reacción de Hume ante las doctrinas de ambos lo manifiesta bien claro. En Berkeley respira una misma atmósfera argumental, por más que haya de tergiversar su mensaje para vincularse a él, y así, de algún modo, Berkeley figura entre sus maestros de buen grado. Ante Reid, en cambio, y pese hermanarle vínculos temáticos mucho más vivos y directos, no se le ocurre nada que que decir. Por similar que pudiera ser, por tanto, el producto, la naturaleza de ambas argumentaciones es radicalmente divergente^{<16>}. Por activa o por pasiva, es el Berkeley cuajado entre Hume y Reid bajo el signo del escepticismo, y posteriormente sancionado por la crítica de Aberdeen, con autores como Beattie, el que va a llegar a Kant para recibir con él su caracterización definitiva de inventor del "idealismo dogmático" en unos términos en los que la tradición escéptica juega un papel preponderante^{<17>}.

IV. Más episodios notables.

"El principio de todos los idealistas genuinos, desde la escuela eleática hasta el obispo Berkeley, está contenido en esta formula: "todo conocimiento mediante los sentidos y la experiencia no es más que una apariencia ilusoria, y la verdad está solamente en las ideas del entendimiento puro y de la razón"^{<18>}."

Nos hemos referido hace un instante a un conciso texto de Ortega en el cual se acusaba a nuestro obispo de afirmar exactamente aquello que quiso combatir, e intentábamos desentrañar el sentido de esta distorsión que, con toda justicia, llamábamos exasperante. En este otro texto de los **Prolegómenos** de Kant podemos asistir de nuevo al mismo proceso, sólo que esta vez depurando ya su origen que casi brilla en él con propia luz en término "apariencia". Acusar de apariencial al estatuto de la experiencia en el inmaterialismo ya sabemos hasta qué punto es disparatado, no tanto ya porque sea bien ajeno a toda sombra de apariencialismo, que lo es, desde luego, sino porque el concepto mismo de apariencia queda erradicado por completo de un discurso que suprime la sustancia material, particularmente, y en general cualquier oficiante nouménico, como un absurdo contradictorio. Con todo no es éste del "idealismo dogmático" el episodio de distorsión más llamativo que podemos encontrar agazapado entre las páginas más ilustres del pensamiento. Uno de los episodios históricos en los que la perplejidad del estudioso berkeleyano alcanza sus cotas más elevadas lo encontramos cuando, tras haber creído penetrar en el sentido riguroso de aquello que Berkeley quiso decir con su "esse est percipi aut percipere", encontramos palabras como éstas:

"En cierta forma y con alguna cautela en el uso de las palabras puede decirse también: 'todas las unidades reales en sentido estricto son "unidades de sentido". Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos demostrarlo

con un proceder intuitivo, completamente indubitable) una conciencia que de sentido, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido. Si se saca el concepto de la realidad en sentido estricto de las realidades 'naturales', de las unidades de experiencia posible, entonces vale tanto, sin duda, mundo, naturaleza, como universo de las realidades; pero identificarlo con el universo del 'ser' haciéndolo absoluto, es un contrasentido. Una realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo. Realidad y mundo son, justo, aquí, rótulos para ciertas unidades de sentido válidas, unidades de "sentido" referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su 'esencia' dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra."

Lo que acabamos de leer podría ser, lo pensamos ya decididamente y asumimos desde aquí cualquier riesgo que estas palabras acarreen, una magnífica glosa de los nueve primeros párrafos de los **Ppos**. Por supuesto que también cabe la posibilidad de que no lo sea, no tiene por qué serlo necesariamente, sobre todo tras un comienzo de texto tan cauteloso. Pero, de momento, habremos de convenir que, si cuanto llevamos dicho aquí tiene algún fundamento, resolver la cuestión de si lo es o no lo es puede resultar una tarea harto difícil y delicada. En cualquier caso unos pocos párrafos de precisiones más y encontraremos a Berkeley escribiendo "Si alguien piensa que esto quita existencia o realidad a las cosas , está muy lejos de haber entendido lo que se ha establecido en los términos más sencillos que se puede pensar". No obstante, hablar de la existencia absoluta de un objeto sensible era para Berkeley, también, según veíamos, como decir decir un "cuadrado redondo". Edmundo Husserl, por su parte, autor del párrafo anterior - párrafo 55 de sus **Ideas** -continúa: "A quien en vista de nuestras discusiones objete que esto significa convertir todo el

mundo en una falsa apariencia subjetiva, enchándose en brazos de un "idealismo berkeleyano", sólo podemos replicarle que no ha entendido el sentido de estas dicusiones^{<19>}."

Nuestro asombro de modestos intérpretes del berkeleyanismo alcanza en este punto lo inefable. Entiéndase bien nuestro propósito, ni ahora ni en ningún momento de este trabajo vamos a atrevernos con la descomunal cuestión de qué separe o asimile a Husserl con nuestro buen obispo. No tenemos que llegar a tanto, por otra parte, para justificar este palalelismo. Nada de eso impide que nos llevemos asombrados las manos a la cabeza al presenciar este golpe directo y brutal a la imagen del inmaterialismo que estamos tratando de depurar aquí. Creemos honestamente, sanamente, adivinar el espíritu de nuestro autor revoloteando por entre una líneas agudas, rigurosas y comedidas y a la vuelta de la esquina su autor nos las apostilla, sin otra razón discursiva aparente que su propio y espontáneo arbitrio, diciéndonos: " y nada más tonto aquí que mentar a Berkeley." Nuestro espíritu interinamente berkeleyano se encuentra cogido "in fraganti" y aturdido por las orejas de burro que se nos asignan. Y, no obstante, a continuación, cuando se nos ofrece la razón de sanción tan rigurosa, nos topamos de nuevo con ese pseudo-Berkeley fantasmagórico de cuya inexistencia estamos tan seguros. Ha sido un mal trance injusto en el que, desde luego, nuestro obispo lleva todas las de perder, y no podemos dejar de preguntarnos porqué debe sufrir su pensamiento de continuo estos inútiles sobresaltos.

A tenor de ambos discursos, y concedido una vez más que el signo de la paradoja marca el destino del inmaterialismo, debemos preguntarnos ahora: si lo que Berkeley dice no es más que una burda caricatura del respetable argumento husserliano, ¿cómo no salta a la vista tras las muchas decenas de folios que llevamos por delante?, si no lo es, por el contrario, ¿qué tiene este pasaje de Husserl que los párrafos de Berkeley no tengan? La cuestión se disipa de inmediato si releemos ahora el párrafo del

alemán, su exquisita "cautela en el uso de las palabras" y, por encima de todo, la asombrosa cantidad de categorías propias que pone en juego: "unidades reales", "unidades de sentido", "mundo", "naturaleza", "ser", "esencia", son datos palmarios. Cuando no nos topamos con expresiones genuinas, propias e intransferibles, discurrimos por un mar de bastardillas y entrecomillados que no nos permite pasar con nuestra conciencia por entre todas estas líneas sino de puntillas y con la respiración bien contenida, no vaya a ser leamos esencia donde pone "esencia" y lo echemos todo a perder.

Frente a este panorama, en cambio, Berkeley desconoce casi por completo las sutilezas del entrecomillado y tenemos que haber leído ya en los **Ppos** unas cuantas cosas muy serias para que nos aparezca una vulgar "manzana" en bastardilla, la cual, además, como la práctica totalidad de su bastardillas, no tiene nada de voluntario sino que viene impuesta por los cánones del buen uso del metalenguaje. Ahora bien, algo claro nos queda del capítulo anterior y es que Berkeley tenía tan buenas razones como Husserl, si no más, para llamarnos la atención acerca de la peculiaridad del sentido de su terminología filosófica. Caer en la cuenta de ello nos parece especialmente oportuno en este preciso momento en el que la meditación sobre el misterio del inmaterialismo comienza a encarar una posible salida. Veamos ahora por qué.

En el capítulo precedente nos hemos aproximado a la conclusión más inmediata que suscitaba una indagación histórica acerca del inmaterialismo: el inmaterialismo es en primera instancia un antirrepresentacionismo. La justificación de este hallazgo inicial nos ha permitido ya atisbar otras tres conclusiones anejas, con las que forma un único motivo doctrinal básico, y que queremos considerar aquí. Vaya, pues, por delante su enumeración. Junto con esta circunstancia de ser un antirrepresentacionismo, la doctrina inmaterial de Berkeley ha resultado siempre tan equívoca a causa de otros tres serios

motivos que ya estamos en condiciones de postular. El primero es el hecho de que Berkeley no desarrollara nunca un léxico propio y hubiera de recoger aquél que tuvo a mano para modificar su sentido, después, sustancialmente, cuando no invertirlo por completo. Tenemos así, en primer lugar, la ausencia de un léxico propio.

El segundo de nuestros motivos se refiere al carácter de su metodología filosófica, el cual se cifra en haber operado siempre de acuerdo con un método excepcional y desconcertante en la modernidad que, siéndolo verdaderamente, parece no serlo en absoluto y así se ha soslayado de continuo: la diatriba. El tercero, en fin, compendio de todos los anteriores, es el no haber pretendido nuestro obispo con su inmaterialismo hacer tanto un sistema cuanto una propedeútica trascendental del mismo o, si se prefiere, el haber ensayado con su crítica a la sustancia material una enmienda del "cogito" carsesiano. La conjunción de estos tres elementos, desconcertantes de suyo e íntimamente vinculados entre sí, como veremos, confiere a la filosofía de nuestro pensador ese carácter ineludiblemente exótico que al insertarse en un contexto historiográfico tradicional deviene inmediatamente en paradoja.

V. La semántica de lo inmaterial.

En efecto, una de las primeras características que nos revela el inmaterialismo contemplado desde el prisma corrector de su antirrepresentacionismo es esa formidable capacidad de resignación léxica de la que tan a menudo el propio texto berkeleyano hace gala. "Si por materia entendemos tal cosa, llamémosle materia", "si por cosa entendemos tal otra, llamémosle cosa", en definitiva, "no vamos a discutir por eso". Este tipo

de expresiones nos han salido ya al paso a menudo y no son sino la vertiente "apacible" de un verdadero drama lingüístico que se libra a lo largo de todos ellos y que solamente parece quedar resuelto felizmente en el **Siris**, cuando, decididamente, adopte un registro semántico precartesiano con que explayarse sin mayor cautela. Por lo demás, conocemos también muy bien la vertiente "trágica" de este drama a la que el propio Berkeley no deja de referirse igualmente. Ya en los **Ph.C** podemos leer la anotación "Muchas quejas acerca de la imperfección del lenguaje" y desde entonces es este un tópico recurrente en la literatura berkeleyana, algunos de cuyos hitos fundamentales ya hemos tenido ocasión de conocer, como el propio prefacio de la primera edición de los **Ppos** o aquella advertencia de la **T.V** tan útil, por lo demás, a toda su obra:

"Al tratar de estos asuntos el uso del lenguaje se presta a ocasionar oscuridad y confusión, y a crear en nosotros ideas erróneas. Y es que, por estar el lenguaje acomodado a las nociones y prejuicios comunes de los hombres, apenas resulta posible expresar la verdad desnuda y precisa sin grandes circunlocuciones, impropiedades y -para un lector precipitado- aparentes contradicciones. Invito, por tanto, de una vez para siempre, a todo el que piense que merece la pena comprender lo que he escrito referente a la visión, a que no se fije excesivamente en esta o aquella frase o manera de expresión, sino que se forme con sencillez una idea de lo que quiero decir por el conjunto y tenor de mi discurso, y, dejando a un lado las palabras tanto como sea posible, que considere las nociones desnudas en sí mismas y juzgue entonces si ^{<20>} concuerdan con la verdad y con su propia experiencia o no."

Hemos visto también a esta vertiente del inmaterialismo concretarse en las farragosas matizaciones con las que debía manejar nuestro autor el término "idea" en un episodio

paradigmático de esta clase de complicaciones. Es indudable, a la vista de un texto como el de Husserl, que Berkeley pudo haber encarado un problema de esta envergadura con algo más de ánimo, y una leve sospecha de "pereza intelectual" permanece en nuestra apreciación de críticos en momentos como éste. Mas, como en el mismo caso de la "idea" se ponía también de manifiesto, mucho antes que por dejadez, esta situación de ambigüedad léxica parece sobrevenirle a Berkeley en razón de su propia contienda que, de nuevo, parece estar sujeta a un fatídico estatuto de paradoja. En efecto, al decir "idea" nuestro obispo nos quiere decir, más bien, objeto sensible, realidad física o, sencillamente, "cosa" en su más burda acepción: "sería más propio y acorde con la costumbre llamarlo cosa", nos venía a reconocer él mismo. Podríamos entonces protestarle con razón ante esta caprichosa muda de acepciones que traiciona, precisamente, lo que de siempre ha constituido toda la gracia del término idea, el serlo de "algo" diferente que es verdaderamente la "cosa" de la cual tenemos esa idea. ¿Qué clase de "idea" puede ser ésta berkeleyana que no lo es de nada por definición, ni tan siquiera de un arquetipo?

Lo aporético de la coyuntura de nuestro obispo en relación a la modernidad se hace aquí patente con nitidez meridiana cuando el propio Berkeley se hace cargo de la situación y se nos excusa por ello, confesándonos abiertamente que ha tenido que mantener, no obstante, este peligroso término porque, en definitiva, era el único "moderno" disponible, esto es, el único que salvaguardaba una relación esencial con el acto de conciencia^{<21>}. A diferencia de Husserl, pues, Berkeley tiene, por lo pronto, que escribir bajo la sombra inapelable de la revolución cartesiana si quiere figurar, y ciertamente quiere, en el proyecto de la modernidad. La "tradición" del pensamiento filosófico acaba de ser desbancada institucionalmente y su formación en Locke y Newton del Trinity College es ya una revolución en toda regla que subsume toda otra. Cualquier pronunciamiento personal dentro de la misma pasa a formar parte,

"ipso facto", de un único empuje renovador cuyas coordenadas categoriales han sido ya trazadas por otras manos.

Ahora bien, si consideramos que ni siquiera en el caso flagrante de la "idea" berkeleyana ha sabido la posteridad crítica tomar buena nota - a excepción seguramente del escocés Browne que ya llamaba la atención con perspicacia sobre lo inadecuada que podría ser por ello la crítica de Reid al respecto, Leibniz, por su parte, también erraba su valoración, como veíamos, claudicando a la falsa primera impresión de que Berkeley restringe "las ideas a imágenes" - no nos será difícil valorar el peso de este lastre general ^{<22>}. Un lastre que podemos considerar congénito a su doctrina, a la vista del conjunto de su malinterpretación, habida cuenta de la cantidad de terminos cruciales de la misma en los que vamos a encontrarnos en circunstancias muy similares a las de la "idea" berkeleyana y sobre los que, además, ni siquiera el propio Berkeley fue tan cauteloso en sus advertencias. "Existencia", "escepticismo", "percepción", "realidad", "noción" e incluso, como hemos visto, "materia", son ejemplos egregios de esta situación. O, dicho de otro modo, términos que cuando se utilicen para expresar y valorar opiniones berkeleyanas fuera de su contexto, y aún dentro en ocasiones, deberán ir siempre entre comillas, si no entre signos de admiración, para merecer un tratamiento como el requieren.

Así, por lo que se refiere al "esse" de su doctrina, a la "materia" de su crítica y su noción de "noción", hemos referido ya sobradas razones con que ilustrarlo. Por otra parte, y al igual que sucede con Leibniz, hemos visto también que es imposible penetrar en el sentido riguroso de la metafísica berkeleyana si no se amplía sustancialmente el concepto de "percepción" con que lo hagamos, si bien, y a diferencia del alemán, Berkeley no se preocupó demasiado por dejar claro en qué sentido y hasta qué punto debería efectuarse la misma. La "realidad" de cualquier cosa, por su parte y como veremos en

breve, es una expresión de empleo muy especial en nuestro autor que, de algún modo y como desarrollo lógico de su "esse est percipi", debe asumir en este punto la tesis de que todo cuanto podamos sentir es real a su manera y que la verdadera clave de esta cuestión ontológica reposa, más bien, en dilucidar el modo de realidad que compete a cada cosa:

"Dices que una Quimera existe. Te respondo que sí en un sentido, esto es, se la imagina. Pero debe mostrarse bien que la existencia se restringe vulgarmente a la percepción de hecho, y que yo uso la palabra Existencia en un sentido más amplio que el ordinario^{<23>}."

No hace mucho considerábamos, de igual manera, la escasa originalidad berkeleyana al arremeter contra escépticos materialistas y "nihilarianos". Si comprobamos ahora, sin embargo, la extensión y sentido que les otorga nuestro pensador a tales términos, según la cual, por ejemplo, Descartes es un "materialista", por sostener la existencia de sustancias materiales, y Malebranche un escéptico, como lo es, en esencia, todo aquel que admita el principio representacionista de la idea, origen radical del todo escepticismo moderno a su entender; no podremos dejar de reconocerle a nuestro obispo bastante originalidad respecto del manejo de estos términos.

No solamente, pues, no acuña Berkeley su propio vocabulario, que en tan alto grado necesitaba, sino que trastoca decididamente y sin aviso el que recoge de su alrededor. Por si fuera poco con ello, esta operación no la llevará siempre a cabo con un mismo grado de rigor y coherencia, sino que la hará depender más bien, como veíamos en el caso de la "distancia", de lo que la naturaleza de cada argumento requiera en cada caso. Ni siquiera asume, por tanto, sus propias redefiniciones con un espíritu de doctrina sistemático, sino que le vemos avanzar o retroceder en ellas sin pudor, según convenga al contexto polémico. Esta suerte de mimesis depredatoria en el modo de

escribir y cavilar berkeleyano es, sin duda alguna, un rasgo de su quehacer intelectual que invita a meditar sobre el talante entero del mismo. Se diría en ocasiones que presenciamos en su obra un acecho categorial del discurso del adversario para apropiárselo y presentarlo luego con el sentido contrario al que fuera mentado. No cabe duda de que en tales condiciones podemos proponer al menos una conclusión: Malebranche, Locke, Newton o Toland tienen un lenguaje propio, Berkeley lo tiene también, sólo que es un poco el de todos ellos puesto patas arriba.

Tal vez el origen de toda esa indiscutible vertiente analítica de nuestro obispo se encuentre en esta especie de "piratería" lingüística que ejerce, tal vez el propio Berkeley replicase que no hay "piratería" ninguna en abordar buques a la deriva, cuales son todos esos grandes términos filosóficos dejados a merced del trato superficial e inconsistente que sus contemporáneos les otorgan. Sea como fuere, de su consideración viene a surgir la clave de uno de los problemas más serios que hemos arrastrado. En efecto, nos hemos venido preguntando hasta aquí cuáles son las fuentes del inmaterialismo de George Berkeley. Ahora podemos responder con más que mediana convicción que las fuentes de Berkeley fueron, salvando esa veta humanista que le aflorará con los años, sus propios adversarios, y lo fueron tanto más cuanto más enconada fue la confrontación con ellos.

No habrá de extrañarnos, así, que cueste tanto dar con el sentido histórico de un inmaterialismo que a la postre consiste en esa única "asombrosa verdad". Verdad vislumbrada en una juventud demasiado temprana como para tener una biografía intelectual determinable y poder expresarse desde sí misma, y que se fue concretando luego, a lo largo de una vida, al hilo de confrontaciones bien precisas y con las armas y aparejos que el adversario desplegaba. La propia "materia" no sería, pues, en su caso, sino el estandarte común que el joven Berkeley intuyó tras toda una generación de pensadores y sistemas, su máximo común

denominador. ¿No vemos acaso a Filonús edificar constantemente su doctrina desde un foro previo, incierto y nebuloso, siempre más acá de la barrera, se diría castizamente, desde donde su oficio es desbaratar los discursos que debe aportar continuamente Hylas? ¿no le hemos visto ya jactarse a Filonús bastantes veces de no hacer otra cosa que retorcer, o enderezar, según la perspectiva, el sentido de las propias expresiones de Hylas hasta forzarle a decir lo contrario de lo que decía?. Definitivamente en este caso del inmaterialismo se cumple bien aquel dicho de que la fortaleza proviene de las propias limitaciones. Pero ponderar adecuadamente este rasgo del oficio intelectual de nuestro obispo nos obliga a penetrar ya sin demora en nuestro próximo tema: el de la diatriba como método berkeleyano.

VI. El inmaterialismo como diatriba.

El asunto del método berkeleyano es uno de esos asuntos difusos y complejos en los que frecuentemente, por no estar clara nada, ni siquiera lo está cuál sea realmente el problema. Acerca de él se ha centrado la atención habitualmente en dos motivos típicos. El primero de esos motivos es el de cuánto puede haber metodológicamente hablando, de Locke y de Malebranche en Berkeley, y, más precisamente, en las primeras de sus obras. El segundo es el de si se puede hablar o no de Berkeley como un filósofo del "sentido común". A propósito del primer asunto ya hemos hecho suficiente mención de algún estudio clásico cuyas conclusiones difícilmente se pueden cuestionar; acerca del segundo haremos también mención un poco más adelante. Acerca de los dos, empero, debemos proponer aquí una seria puntualización. En un análisis del inmaterialismo como el que venimos efectuando hasta ahora se ponen de manifiesto, por lo pronto, tres ámbitos metodológicos distintos cuyos terrenos es preciso distinguir. El

primero, al que estaría consagrado propiamente un estudio como el de Luce sobre Berkeley y Malebranche es, más bien, el de cuál fuera el ideal metodológico que Berkeley ostentara, sobre todo, en los primeros momentos de su obra. La influencia de autores como Malebranche, en este punto, está fuera de cuestión, principalmente en obras tales como los **Ppos**, y no es nuestra intención, de ningún modo, revisar tales materias. Sí conviene, sin embargo, recordar que esto de abrigar un ideal metodológico más o menos exigente y exigible no deja de ser un rasgo obligado en cualquier filósofo moderno que se precie. Algo que forma parte, podría decirse, del contexto de justificación racional de la época. Por otra parte, como post-cartesiano cabal que es, no cabe duda de que el Berkeley filósofo es, también, un hilvanador de certezas subjetivas como tantos otros, y para convencerse de ello no hay más que abrir al azar el **Alc**, los **Ppos** o los **Dial**. Definitivamente el tributo a Descartes, vía Locke o vía Melebranche, queda bien pagado.

Por otra parte están las apelaciones berkeleyanas al "sentido común", que no parecen ser mero resorte retórico y cuyo estatuto, sin duda, será preciso estudiar. Se puede anticipar, en todo caso, que las constantes referencias berkeleyanas al sentido común, del que proclama paladin, no deberían inducirnos a la confusión de pensar que, al igual que un Reid, por ejemplo, Berkeley pretenda ejercer el sentido común por principio en su razonamiento. Como tendremos ocasión de señalar, el sentido común berkeleyano es más bien un "desideratum", un punto terminal al que no se accede por el sentido común mismo sino mediante un ejercicio de discurso crítico harto delicado. Para hablar como la gente corriente hay que pensar antes como los doctos ¡y de qué manera! Ese sentido común, por tanto, que Berkeley reclama, lo reclama más bien como galardón de su inmaterialismo que como soporte de éste.

Tenemos pues, por una parte, la naturaleza de la apelación metodológica Berkeleyana que es el tributo mínimo de su

cartesianismo, y por otra, el carácter general de una actitud intelectual ante el mundo, el sentido común, cuya defensa abraza Berkeley con sincero fervor. Ambos son asuntos de una importancia en la obra de Berkeley que de ningún modo queremos menospreciar aquí y ambos suponen, sin duda, un punto de partida y un punto de llegada en la metodología berkeleyana. Pero nuestra pregunta actual acerca de ese "modus operandi" constante y habitual de la argumentación inmaterialista Berkeleyana, que se ilumina desde su penuria léxica y es un resorte permanente del discurso berkeleyano desde sus **Ph.C.** hasta su **Siris**, no se refiere propiamente a ninguno de estos dos extremos. Ni en un lado ni en el otro vamos a encontrar, por lo tanto, la fibra argumental del "estilo inmaterialista", aunque sea justo, y pensamos que lo es, reclamar ambos en su nombre.

¿Cuál es, pues, ese método berkeleyano que buscamos? Sólo desde la penosa oscuridad y el cúmulo de paradojas del que provenimos puede estar nuestra atención lo suficientemente aguzada como para percatarse del valor de la siguiente respuesta: el verdadero método argumental Berkeleyano es la dialéctica, tomada ésta en su sentido más elemental de alumbramiento de la verdad mediante el diálogo. Más como quiera que "dialéctica" es un término cuyo sentido filosófico es ya demasiado técnico y complejo como para sobrellevar esta acepción sin preocuparnos de él, y que hay acuñado otro término más neutro para designar la acepción de discurso a la que nos referimos, nos parece oportuno resucitarlo y decir que el método berkeleyano por excelencia es la "diatriba".

Diatriba quiere decir genuinamente "conversación", entendida más bien como "intercambio de opiniones y una casi siempre prolija discusión entre varias personas sobre las tesis principales", y ése es precisamente el modo de proceder del que Berkeley hace gala en el conjunto de sus obras de principio a fin. Parece ser que tras las tradicionales **Diatribas** de Aristipo. y antes de que se tiñera el término con su actual

connotación de polémica furibunda, cínicos, estoicos y escritores cristianos hicieron un amplio uso de esta forma de expresión <24>. Ahora bien, en nuestro autor este procedimiento no es mera forma de expresión, simple vehículo, sino el medio propio y original en el que se fragua su labor intelectual y su literatura. Fundamentar esta última aseveración no lleva mucho trabajo si tenemos en cuenta unos pocos detalles.

En efecto, se nos escapa la sistematicidad berkeleyana tan a menudo porque perseguimos una sistematicidad cartesiana. Los planos de un edificio conceptual bien prefigurado en el que nada ajeno al propio discurso, por próximo que sea, puede tener parte alguna fuera de la ejemplificación o el ensayo de un argumento preestablecido. Pero en esta acepción del "sistema", el proceder de Berkeley sólo aparece remotamente sistemático cuando critica algo que, a su vez, lo sea por su cuenta y en esta justa medida. Al **Discurso del método** o al **Ensayo** de Locke la tesitura histórica y el contexto intelectual les resultan programáticamente accidentales, aunque se los reconozca determinantes como motivos de vocación intelectual; en nuestro obispo, sin embargo, forman parte intrínseca de la argumentación. Aquello que acaba de decirse por uno, lo que se está diciendo estos días por este otro, no solamente empujan a Berkeley a meditar y escribir, sino que dan sentido metodológico a esta meditación y a esta escritura. Por eso, si nos preguntamos ahora si existe y cómo es ese estilo de argumentar al que la obra de Berkeley es fiel desde los **PhC.** hasta el **Siris**, no se puede ignorar que lo hay, efectivamente, y que es esa polémica iluminadora que hemos llamado diatriba. El diálogo como discurso frente al de otro contrario resulta siempre el sustrato sobre el que veremos desplegar toda argumentación berkeleyana. Para convencerse de ello basta considerar unos cuantos puntos.

En primer lugar tenemos el caso los **Dial** y el **Alc.** Son estas dos obras notabilísimas por ser las dos producciones berkeleyanas más esclarecedoras y, según veíamos, espontáneas de

toda su bibliografía, además de ser aquellas en las que Berkeley pone de manifiesto su verdadera índole literaria, que ha sido considerada por algunos, incluso, su más íntima vocación ^{<25>}. Pero además de serlo por este motivo son estas dos obras notabilísimas también por ser, acaso, las dos producciones filosóficas de mayor complejidad temática que se escriben en forma dialogada, no ya en la modernidad toda, - el caso de Galileo puede considerarse de otro gremio - sino desde el mismísimo Platón.

Podrá objetarse, sin duda, que hemos olvidado nuestra lista a Malebranche. Si lo hemos querido poner aparte aquí es, más bien, porque leyendo sus diálogos, que no son, desde luego, elementos tan cruciales en el trascurso de su obra como lo son la **Recherche**, las **Meditaciones** o el **Tratado de la naturaleza y la gracia**, tendremos la clara impresión de que tratábamos con un mero resorte didáctico que en nada toca al contenido. El Aristeo de las **Conversaciones sobre la metafísica y la religión** recuerda, mucho más que a Hylas o a Alcifrón, a aquél amigo ideal que d'Ors se lleva al Prado para tener ocasión de disertar sobre pintura y que había de ser, por definición para su cometido, además de discreto, algo más "joven", "inteligente", "poco vanidoso" ^{<26>} y tener de la materia sólo "el atisbo de cuatro generalidades". Los **Nuevos ensayos** de Leibniz, por su parte, encuetran en la forma dialogada un pretexto útil para dar salidad a lo que realmente constituye el comenterio literal de otra obra. Decir diálogos filosóficos es decir, pues, Platón, San Agustín, Cicerón, al que no en vano se le escapa a nuestro obispo llamarle alguna vez familiarmente "Tulio", y Berkeley; y, desde luego, en ninguno de los latinos encontraremos un escrito dialogado preciso con la amplitud argumetal de los dos berkeleyanos.

Pero no solamente dos de las obras más significativas de nuestro pensador son verdaderos discursos dialogados, sino que acontece que las otras restantes albergan un diálogo encubierto. En efecto, acudamos de nuevo a los **Ph.C.** En la informalidad de

sus líneas no hallaremos ni el atisbo de una obra de aforismos ni los destellos lapidarios de un Pascal, - cuyos **Pensamientos**, por cierto, figuran en la biblioteca de nuestro autor -. Sus entradas no son sino motivos nacidos de la polémica, - interior o acaso de tertulias como aquellas de las que tenemos constancia que nuestro casi adolescente promovía - y argumentos preparados para ella: objetar tal cosa, omitir aquella, como evitar tal otra, etc. Más que un diario, lo que tenemos aquí es un vademécum del combatiente inmaterialista. Abramos ahora los **Ppos**. En ellos, la obra más "forzada" de nuestro autor como veíamos, hallaremos a cada paso, en un nuevo rasgo de afinidad con Plotino, despuntar una y otra vez una forma cuasi-dialogada: "es evidente...", "se dirá...", "añadiré...", "pero si se mantiene...", "mi respuesta a todo esto es...", etc. Las sombras de Hylas y Filonús se revuelven, sin duda, tras la numeración de estos párrafos de los **Ppos** alineados sabemos ya con cuánta dificultad.

¿Pero y la **T.V**? ¿y el **Siris**? Ocurre, más bien, con estas dos obras, lo mismo que con el **De Motu** y **The Analyst**, lo contrario que con los **Ppos**: que la vertiente polémica que los anima se puede soslayar, no ya porque quede latente, sino porque la obra entera en su totalidad no es sino el eslabón de una gran polémica que la enmarca; una intervención, algo más prolija y encuadrada, en una disputa ya en marcha. En el caso de esa **T.V** que habrá de ser después de nuevo vindicada, sabemos de qué manera nuestro autor busca la confrontación con una óptica moderna "oficial" cuyos autores en conjunto "al tratar de todo esto , han seguido principios erróneos". En la magnífica introducción al **Siris** que precede a esta obra en la edición crítica que manejamos hallaremos, por otra parte, el excelente resumen, no ya de una polémica, sino incluso de una contienda nacional en la que se inserta la publicación de tan singular trabajo en defensa del agua de alquitrán. Los intereses corporativistas de una medicina oficial hartó precaria enfrentados al activismo de un obispo "dilettante" que prescribe por su cuenta a los enfermos de una diócesis perdida en la que se

ve obligado a ejercer un poco de todo; sus réplicas y contrarréplicas; sus versos anónimos y sus caricaturas, forman parte, sin duda, del folclore británico de mediados del XVIII
<27>

Nada más injusto, sin embargo, para con nuestro obispo que acusarle de verse involucrado en todas estas polémicas muy a pesar suyo. La naturaleza intelectual de nuestro hombre necesita de esta confrontación para sentirse en todo su acuerdo. No se trata pues de un rasgo de personalidad o de actitudes intelectuales agresivas; los testimonios de quienes lo trataron dejan buena constancia de ello. Por el contrario, hay algo intrínseco a la naturaleza de su discurso que necesita siempre del contertulio, de un adversario cuanto peor dispuesto mejor. Así, otro dato histórico definitivo respecto de la figura y talante de nuestro pensador que habla por sí solo es el hecho de caberle el raro e indiscutible privilegio de ser el único escritor de la historia del que nos conste que haya compuesto y publicado un libro formado exclusivamente de interpelaciones. Es el célebre **The Querist**, "el inquisidor", que, aunque volcado en asuntos de índole principalmente política y económica, no deja de poner en claro el temperamento intelectual de quien lo escribe. Pero mucho más relevante y olvidada todavía es una circunstancia histórica de la vida de nuestro obispo que difícilmente se valora en toda su significación. En efecto, George Berkeley es el primero de los grandes pensadores, y acaso el único de los modernos, en uno de sus muchos rasgos de "contemporaneidad", que cultiva realmente en su obra el género periodístico. No solamente lo es, sino que puede decirse que el ensayismo periodístico Británico, que nace a comienzos del XVIII, de la mano de Joseph Addison y Richard Steele, es una empresa en la que nuestro obispo aparece involucrado por completo
<28>

Así, puede concluirse que esta faceta del carácter intelectual de nuestro pensador se hace prominente en su biografía en cuanto se le presta la debida atención. La

sistematicidad más pura del quehacer berkeleyano debemos situarla, por lo tanto, en la polémica. La simple conciencia de ello y de sus repercusiones estilísticas y categoriales aclara, por sí sola, tantos misterios del inmaterialismo y su fortuna que no puede relegarse de ninguna manera al terreno de lo puramente formal o anecdótico. En efecto, a nadie puede escaparle ahora que la repercusión de este elemental hallazgo va mucho más allá de la formalidad. Berkeley discurre siempre, como vemos, con una fe absoluta en la virtud esclarecedora de la polémica como realidad social del discurso y esto, por lo pronto, dice mucho a favor de la sinceridad de sus apelaciones al sentido común. Deja también en el aire, desde luego, cualquier viso de interpretación rigurosamente escéptica de su mensaje. Pero por encima de ello y en primera instancia, debemos recapacitar ahora sobre este carácter intrínsecamente crítico que le sobreviene al inmaterialismo contemplado desde aquí.

VII. El inmaterialismo como propedeútica trascendental.

Se preguntaba Leibniz por un sistema berkeleyano que no termina de encontrar en los **PPos**, pese a haber leído en ellos todos los requisitos imprescindibles, y esta pregunta suya no deja de recordarnos, ahora, aquella otra célebre con la que Belaval concluye prácticamente su **Leibniz critique de Descartes**: ¿Ha comprendido Leibniz a Descartes?. Del tenor general de su trabajo se impone responder negativamente a esta sorprendente cuestión ^{<29>}. La circunstancia de concebir ahora nosotros el inmaterialismo como un esfuerzo crítico, dirigido contra alguien, que se elabora, sin embargo, desde presupuestos gnoseológicos esenciales a ese mismo adversario, y que se concreta, en fin, en un antiirrepresentacionismo, nos permite vislumbrar el parentesco que vincula estas dos cuestiones.

Lo que Berkeley pretende con su antimaterialismo es demostrar la incoherencia intrínseca de un determinado tratamiento de la verdad y de las cosas. Consumado este esfuerzo, la distinción entre un aspecto "cosntruens" y otro "destruens" en su doctrina, en tanto que metodológica, tiene mucho de relativa y, en tanto que temática, no deja de ser un aspecto secundario. No se excusa con ello, por supuesto, ese cúmulo de insuficiencias y paradojas que hemos denunciado ya. Mas no cabe duda de que tras un esfuerzo crítico como el que se pretende en los **Ppos**, el aspecto que Leibniz echa en falta no afecta a la fibra argumental del discurso.

Berkeley ha librado su batalla contra el representacionismo gnoseológico de la idea cartesiana, y lo ha hecho, no nos cansamos de repetir, en sus dos direcciones: tanto en el descomunal absurdo de operar con un "representado absoluto" en nuestra sensibilidad, que es el materialismo, como en el absurdo no menos grave de exigir una "idea" de nuestra conciencia, que presupone y exige a la conciencia una índole impropia extraída de lo que nuestra propia conciencia ve, oye o toca. Ello constituye, para Berkeley, la forma más elaborada de escepticismo y, por tanto, aquello que imposibilita realmente cualquier genuina cosmología y, lo que es más grave, cualquier teología natural. Es lo que se ha denominado en alguna ocasión el "sustrato-yo" que junto con ese "representado absoluto" conformaría la esencia de un nuevo y peligroso, escepticismo moderno que nuestro autor llega a definir alguna vez, sencillamente, como la única alternativa gnoseológica a su inmaterialismo en un rudo dilema: tras Descartes, o se va por donde él pretende ir con su inmaterialismo, o se es escéptico, guste o no reconocerlo, como lo fueron el propio Descartes, Locke o Malebranche^{<30>}.

Ahora bien, esta es, precisamente, la índole del

planteamiento cartesiano que la mentalidad leibniciansa no comprendía, entre otras buenas razones porque no necesitaba comprender por no serle realmente feudataria. De ahí que la reforma del cogito ensayada por nuestro obispo le resulte a Leibniz tan insulsa como el propio cogito. Por supuesto que es un absurdo pensar en cualquier suerte de sustancia material. Incluso la acepción aristotélica del término le resulta innecesaria a alguien, como Leibniz, cuyas sustancias se individualizan de suyo. Pero le extraña al alemán de nuestro obispo, una vez constatada la afinidad de posturas, la necesidad de llevar tan lejos y con tanta saña la denuncia de un absurdo que es obvio cuando se considera la propia noción de "sustancia" simple, esto es, de "mónada". Frente al hecho fehaciente de la física, Leibniz no necesita refutar la materia en los términos furibundos de nuestro obispo, le basta con decir que es un fenómeno. Sin embargo, decir que es un fenómeno es una solución por completo ajena y extraña al problema que acucia a nuestro obispo. Tan ajena y extraña como le tendrá que ser la metafísica de ese tal Leibniz inventor de los infinitesimales matemáticos. Con una "materia-fenómeno", el representacionismo puede quedar obviado o quedar intacto. Sencillamente, para Berkeley esa no es la cuestión. Para Leibniz el problema termina en la materia, de ahí que toda su **Monadología** no sea sino un tratado universal de la individuación, para Berkeley, sin embargo, el problema comienza precisamente allí.

Prestemos atención, ahora, al tipo de discurso sobre la materia que ambos autores manejan, de acuerdo con aquel catálogo que dejábamos apuntado en el segundo capítulo. Veremos, en efecto, que los argumentos leibniciansos abandonan en pocas ocasiones el nivel más elemental de la acepción de materia, el de "objeto material", para llegar, a lo sumo, al segundo de "materialidad" como índole ontológica. En ningún caso, sin embargo, lo veremos dicurrir por nuestro tercer nivel de significación, aquél de la "noción" de materia propiamente dicha, en tanto que categoría que desempeña un papel en una cosmovisión

dada, sin que, por consiguiente, llegue Leibniz a hacer de la materia un objeto de meditación propiamente "crítico-gnoseológica". Nada más opuesto que el caso de Berkeley. El discurso inmaterialista berkeleyano se desenvuelve siempre, por intención y desarrollo, en, o desde, nuestro tercer nivel de materialidad que apela por completo al estricto ámbito de nuestra actividad consciente. Las repercusiones que su razonamiento induce en los otros dos niveles discursivos son siempre subsidiarias y en ningún caso sistemáticas. Totalmente vertido su pensamiento en lo que realmente era un desarrollo extremo y aporético de los propios supuestos cartesianos, su inmaterialismo habrá de correr siempre parejo al leibniciano, en perfecto paralelismo, pero por otro estrato discursivo, y, por esta misma razón, jamás llegará cruzarse con él.

Pero es evidente que con esta reflexión no hemos apuntado simplemente una posible explicación de ese signo misterioso que detectábamos en la relación Berkeley-Leibniz. Mucho más que eso, el análisis de este notable episodio nos ha ubicado de lleno en lo más sustancial de esa naturaleza eminentemente crítica del inmaterialismo que tantas veces por tantos otros caminos se nos ha hecho ya patente. Aquel texto cartesiano de los **Principios** que nos guiaba a lo largo de la primera parte en nuestra determinación de lo que Berkeley quería refutar resulta ser ahora, en la misma medida, un buen ejemplo del espíritu gnoseológico sin el cual el inmaterialismo resulta inexplicable. Esta afirmación, sin embargo, debe ser desarrollada con más precisión a fin de aclarar definitivamente el sentido de nuestros últimos pasos.

A la luz de las conclusiones de nuestros capítulos segundo y tercero, sucede ahora que el planteamiento más original del discurso inmaterialista berkeleyano, esto es, su desenvolvimiento en aquel tercer ámbito discursivo que sitúa el abordaje de la materia en un nivel eminentemente gnoseológico y otorga una primacía absoluta al planteamiento crítico, es un

producto directo del cartesianismo. ¿Cuál es entonces la naturaleza exacta de los vínculos entre el planteamiento cartesiano original y el inmaterialismo? Responder sumariamente a esta cuestión es situarnos a un paso de la resolución total de nuestro enigma histórico.

En efecto, creemos haber aportado ya por diferentes vías suficientes elementos como para proponer la siguiente conclusión: el inmaterialismo berkeleyano debe lo fundamental de peculiaridad histórica a la naturaleza de su relación con el planteamiento crítico cartesiano. Sumariamente puede decirse que esta relación ha padecido siempre de una ambigüedad crónica por su propia naturaleza que consiste en una confrontación parcial con el método cartesiano. Esta confrontación es nula tanto en lo que se refiere al empeño crítico como al del criterio de certeza, total en lo que se refiere a su punto de partida, el "cogito", y parcial, y por lo tanto completamente equívoca, por lo que se refiere a la terminología. Sirva de nuevo como paradigma el primero de los párrafos de los **Ppos**:

"Es evidente para cualquiera que dirija su atención hacia los objetos del conocimiento humano que éstos son, o bien ideas actualmente impresas en los sentidos, u otros que se perciben atendiendo a las pasiones y operaciones de la mente, o, por último, ideas formadas con la ayuda de la memoria y de la imaginación, bien sea componiendo, dividiendo o simplemente representándose las percibidas originariamente de las maneras antes dichas ^{<31>}."

La confusión de expresiones tales como "ideas impresas" o "representándose las percibidas", no puede distraernos de la afirmación fundamental. En efecto, no se suele prestar la debida atención al hecho de que la aceptación del mundo sensible que Berkeley pretende no quiere fundamentarse en último término en una utilidad pragmática, la praxis hace su aparición definitiva

en nuestro obispo en un estado argumental posterior, lo que Berkeley exige y cree poder garantizar de nuestra sensibilidad es, ni más ni menos, en puridad cartesiana, "un conocimiento autoevidente o demostrativo de la existencia de las cosas", si bien, del mismo modo, sostiene que un planteamiento como el cartesiano es el primero en traicionar sus propias exigencias de evidencia respecto del mundo y termina por disparatar con acepciones ontológicas absurdas que alcanzan su expresión más plena en la noción de una "existencia externa absoluta" predicada de seres no inteligentes.

"Mientras atribuyamos una existencia real a las cosas no pensantes, distinta de su ser percibidas, no sólo es imposible que conozcamos con evidencia la naturaleza de algún ser real no pensante, sino incluso su existencia. De ahí que veamos que los filósofos desconfían de sus sentidos y dudan de la existencia del cielo y de la tierra, de todo lo que ven o sienten, incluso de sus propios cuerpos. Y, después de todo el trabajo y el esfuerzo de pensamiento, se ven obligados a admitir que no podemos alcanzar ningún conocimiento autoevidente o demostrativo de la existencia de las cosas sensibles. Pero toda esta filosofía que tanto asusta y confunde a la mente y convierte a la filosofía en algo ridículo a los ojos del mundo, desaparece si atribuimos una significación a nuestras palabras y no nos entretenemos con los términos "absoluto", "externo", "existir" y otros parecidos que no sabemos lo que significan. Puedo dudar igualmente de mi propio ser como del ser de esas cosas que percibo actualmente por los sentidos: pues es una manifiesta contradicción que un objeto sensible sea inmediatamente percibido por la vista y el tacto, y, al mismo tiempo, no tenga existencia en la naturaleza, ya que la existencia misma de un ser no pensante consiste en ser percibido ^{<32>}."

He aquí uno de los párrafos más extraordinarios de todos los **Ppos**. En él hallamos expresado cabalmente el árbol genealógico que vincula este punto de partida: "cogito ergo sum", con este punto de llegada: "esse est percipi aut percipere", y, si lo leemos con atención, no encontraremos mejor explicación del sentido histórico del inmaterialismo. Las dos primeras frases, en efecto, conciernen directamente a Descartes, luego de él, a todos los post-cartesianos. La tercera, en cambio, nos aporta un nuevo eslabón, el del Locke del libro cuarto de **Ensayo** y, por supuesto, el de Malebranche, cuyos desarrollos heterodoxos del cartesianismo le parecen, sin embargo, a nuestro obispo, consecuencia inevitable de los errores de aquél. En la cuarta frase hallamos el tributo a todos ellos, la profesión de fe de nuestro obispo: tras el magnífico trabajo y esfuerzo de todos estos grandes pensadores, tras el logro formidable de la autoevidencia discursiva, de la modernidad, en suma, toda su empresa intelectual, su brillante proyecto, se viene abajo por no ser conscientes de lo que tenemos entre manos y disparatar en el uso de las categorías clave como el caso de las existencia y realidad. "Objetos externos absolutos", "ideas que los representan", y, en fin, incluso "ideas de nuestro propio representar", no llegan a ser problemas, porque son, en sí mismos, absurdos malentendidos. Y he aquí que esta buena razón descarriada termina por ser ridícula "a los ojos del mundo".

Qué amarga y profunda declaración es esta última de Berkeley y qué fácil es pasarla por una mera forma de escarnecer la afectación de algunos pensadores. Estos "ojos del mundo" no lo son tanto los de una opinión pública general sino los nuestros propios, o mejor, los nuestros desde nuestra vida, los ojos de mirar la realidad en que auténticamente habitamos, los del prójimo que nos escucha y nos importa y para el que escribimos, y en definitiva, los de todo cuanto da sentido al universo en el que somos, nos movemos y existimos. En efecto, lo primero que impacta de la célebre expresión paulina no es su contenido

teológico, no es tanto el que seamos, nos movamos y existamos en Dios, sino la naturaleza de la referencia existencial misma; la pregunta por "la realidad", académica y distante, no puede ser rigurosamente otra cosa sino la pregunta por aquello en lo que somos, nos movemos y existimos. La cuestión no es "Qué es real" sino "qué realidad es esa en la que estamos". La pregunta por realidad de las cosas es la pregunta por su sentido. La traición del "cogito" a la vida tiene que ser una traición a la realidad y, por lo tanto, a sí mismo.

Y desde aquí emerge el reto definitivo, una impugnación directa a la empresa cartesiana y su planteamiento de la realidad que se cifra en estos términos absolutamente emblemáticos del pensamiento de Berkeley y en los que se recoge, por fin, mejor que en ningún otro su "asombrosa verdad", aquella de la entrada 279 de los **Ph.C** de la cual no le maravillaba tanto su "sagacidad" al descubrirla sino su "estúpida inadvertencia por no haberla visto antes" y que no es sino ésta : "puedo dudar igualmente de mi propio ser como del ser de esas cosas que percibo actualmente por mis sentidos". He aquí la evidencia primigenia desde la que Berkeley edifica toda su argumentación inmaterialista.

Cuando el "cogito" hace acto de presencia en el **Discurso**, el Descartes matemático está traicionando al hombre cuya vida se relatava hasta allí. Lo que Descartes cuenta que vió frente a la estufa un 10 de Noviembre de 1619 no puede ser lo mismo que le llevó hasta aquel rincón de Alemania. Esta es, pues, la enmienda berkeleyana al "cogito" de Descartes; su evidencia es una evidencia ilusoria y falaz, obnubilada por el matematicismo. Frente a ello Berkeley nos viene a decir: si de verdad prestamos a la evidencia los oídos limpios y atentos que el propio Descartes nos prescribe, veremos claramente que los motivos para admitir el "sum" y los motivos para admitir el mundo en torno a él son exactamente los mismos.

El "cogito" es, entonces, el producto de un análisis

espúreo y no del todo fiel a sus presupuestos. Y el sicario eminente de este atropello, el elemento conceptual que ampara esta maniobra y lo echa todo a rodar, es esa categoría existencial que se recoge bajo la denominación moderna de "sustancia material". Cómo se las arregla para ello es el tema que nos ocupará en los capítulos sucesivos. Por el momento acaba de alumbrarse, para Berkeley, un espectro letal, el del "problema del mundo externo", que por su otra cara resulta ser el de la "sustancialidad de la conciencia", las dos rémoras que lastran la metafísica moderna. Descartes, ciertamente, perdió los papeles en el último momento de su empeño crítico y Berkeley habría de suscribir también, sin duda, esta aguda expresión de Ortega, porque el mérito o demérito que esta afirmación contenga le corresponde, antes que a nadie en la historia del pensamiento.

Súbitamente, pues, ese singular estatuto del inmaterialismo en la modernidad que, con todas sus deficiencias y grandezas, nos atreveríamos a calificar ya de "contemporaneidad prematura", cobra su sentido y su luz más radicales. El misterio del Inmaterialismo no es más que la naturaleza de su confrontación con el método cartesiano. Su razón última de ser, la afirmación de que el dato de nuestra conciencia no es el de su propio y exclusivo ser, que es producto de una teoría y no de una certeza, sino el de su ser en el mundo. "La-conciencia-en-el mundo" es por tanto, el punto de partida que fundamenta cualquier posible criterio de realidad. No escribe Berkeley, desde luego, con estas mismas letras lo que se apunta con su crítica. Debe decirlo a su manera que es, en tan gran medida, la del propio Descartes; ahí están, sin embargo, esos "ojos del mundo" para certificarlo. Esta referencia al "mundo" no es casual, pues, en el texto berkeleyano.

Conocemos ya, en efecto, otro texto formidable, parejo de este parágrafo de los **Ppos** en el que volvía a presentarnos Berkeley su rectificación del "cogito", pero esta vez con un desarrollo más pormenorizado de todo lo que se esconde tras sus

"ojos del mundo" en el texto anterior. Dice así:

"Te aseguro, Hylas, que no pretendo forjar ninguna hipótesis en absoluto. Soy un sujeto vulgar, tan simple como para creer en mis sentidos y dejar las cosas tal como me las encuentro. A decir verdad, mi opinión es que las cosas reales son exactamente las mismas cosas que veo y que palpo, y que percibo por mis sentidos. Esas las conozco y, hallando que responden a todas las necesidades y objetivos de la vida, no tengo ninguna razón para afanarme por otros seres desconocidos. Un pedazo de pan sensible, por ejemplo, le sentaría mejor a mi estómago que diez mil pedazos de ese otro pan real, ininteligible e insensible del que me hablas. Es, asimismo, mi opinión, que los colores y otras cualidades sensibles están en los objetos. Nunca en la vida podré dejar de pensar que la nieve es blanca y el fuego caliente. Tú que entiendes, realmente, por nieve y fuego ciertas sustancias externas no percibidas ni percipientes tienes derecho a negar que la blancura o el calor sean afecciones inherentes a ellos. Pero yo, que entiendo por esas palabras las cosas que veo y palpo, tengo que pensar como la gente corriente. Y como no soy escéptico acerca de la naturaleza de las cosas, tampoco lo soy respecto a su existencia. Que una cosa pueda ser realmente percibida por mis sentidos y que, al mismo tiempo, no exista realmente es, sencillamente, para mí, una contradicción desde el momento en que no puedo separar ni abstraer, siquiera en el pensamiento, la existencia de una cosa sensible de su ser percibida. La madera, las piedras, el fuego, el agua, la carne, el hierro y cosas semejantes, que nombro y de las que hablo, son cosas que conozco. Y no las habría conocido si no las hubiera percibido por mis sentidos; y las cosas que se perciben por los sentidos son percibidas inmediatamente, y las

cosas que se perciben inmediatamente son las ideas, y las ideas no pueden existir sin una mente: por eso su existencia consiste en ser percibidas y, por eso, cuando son efectivamente percibidas no puede haber duda de su existencia. Así que ¡fuera todo ese escepticismo y todas esas dudas filosóficas ridículas!. ¿Qué broma es esa de que un filósofo cuestione la existencia de las cosas sensibles hasta que se le haya probado por la veracidad de Dios, o de pretender que nuestro conocimiento en este punto se queda corto en intuición o demostración? Igual podría dudar yo de mi propio ser que del ser de las cosas que veo y siento ^{<33>}."

La relación que guardan entre sí los contenidos de sendos pasajes, así como la que guarda el de ese parágrafo 88 con el de el 89, sobre el que tanto hemos insistido, es sumamente esclarecedora de muchísimos aspectos. El resto de nuestro trabajo se consagra a ellos y a perfilar esta afirmación del inmaterialismo como corolario inmediato una "conciencia en el mundo". Pero, antes de abandonar nuestro periplo histórico, debemos retomar dos flecos que todavía tenemos pendientes y que, desde aquí, admiten un nuevo abordaje.

VIII. Algunas aclaraciones.

En efecto, hemos mencionado ya ese tópico de la exposición berkeleyana al que debemos no poca confusión y que involucraba la práctica totalidad de los interrogantes que pueden pesar todavía sobre la misma. El principal fundamento histórico de esta interpretación era aquella pérdida de la segunda parte de los **Ppos** a la que ya nos hemos referido. Poníamos entonces en duda que hubiera ningún motivo histórico serio para suponer que

Berkeley dijera en tal escrito nada sustancial que no dejara escrito igualmente en los otros muchos que le siguieron y nos han llegado. Pero ahora, además de motivos históricos, tenemos por fin un motivo doctrinal con el que intentar aclarar el misterio. Según éste, Berkeley nunca desarrolló una auténtica doctrina de las nociones, ni un sistema de las características que habitualmente se demandan, por la sencilla razón de que la realización de algo semejante ni era problema suyo, ni lo percibió nunca nuestro autor como tal.

Si reparamos en la clase de desarrollo sistemático que este planteamiento invita a echar en falta comprobaremos inmediatamente que es del planteamiento gnoseológico representacionista de donde surge la exigencia imperiosa de una doctrina tal; de una "pars contruens" que, una vez "criticada" la noción de sustancia material, nos abra desde los supuestos de esa misma crítica el acceso a la sustancia pensante: divina, propia o ajena. Ahora bien, hay que volver a recordar que es precisamente este planteamiento el que Berkeley cuestiona. De nuevo tenemos que insistir en que la frecuente apreciación de un doble discurso berkeleyano, escéptico y dogmático, para abordar un doble problema, el del mundo sensible y el de las sustancias, respectivamente, es la prueba definitiva de la malinterpretación de su inmaterialismo. Berkeley no elabora una "pars contruens" crítica porque ya tiene, o no ve dificultad en tener, un sistema del universo perfectamente sólido bajo sus pies; es ese exótico neoplatonismo que, poco original, tal vez, rapsódico, desde luego, y a veces desconcertante, desplegará, inmerso en una erudición apabullante, en el **Alc** o el **Siris**. En este sentido sí cabe hablar, desde luego, de una "pars contruens" berkeleyana.

Pero, por encima de esta misma elaboración cosmológica, justamente la solidez crítica ganada para esa clase de discursos, así como el método con el que se ha procurado, el valor fundamental del ensayo filosófico de nuestro autor y el mérito que debe asegurarle un lugar en la historia del pensamiento. Ese

método es el inmaterialismo, del cual forma parte tanto la refutación de la materia, como la certeza de su distinción entre espíritus e ideas y la certeza de la existencia de ambos tipos de seres y de nuestra aptitud gnoseológica intrínseca para conocerlos. Desde aquí, su cosmovisión es más una "pars consolidata" que el desarrollo sistemático de una "pars destruens". Trabajando desde esta "pars consolidata", Berkeley nunca se puede enfrentar a la la necesidad de subyugarla a las exigencias metodológicas de su propia "pars destruens", porque el liberarse de estas mismas exigencias es el fin al que ésta se endereza. Y así, en definitiva, vemos que su crítica a la noción de sustancia material le abre de par en par un acceso "metacrítico" a la esencia de la realidad.

De ahí que el inmaterialismo sea rigurosamente hablando tanto una "pars construens" como una "pars destruens". En efecto, si consideramos ahora el bloque argumental que sin duda conforman los párrafos 88 y 89 de los **Ppos**, veremos cómo en realidad el 89 dice lo mismo que el 88, pero vuelto en pasiva. Por eso, cuando antes proponíamos el párrafo 89 como origen argumental de la obra, lo hacíamos, más bien, primando su carácter "positivo", así como para distanciarlo en su comprensión del párrafo primero, con respecto al cual, sin embargo, aportábamos ya un eslabón que juzgamos de plena validez ^{<34>}. Ahora comprobamos que ese eslabón no está realmente ausente de los **Ppos**, sino que, desarrollado en plenitud, es el contenido del párrafo 88. La cohesión mutua entre ambos es el sello que sanciona la genuina validez del apelativo "trascendental" que aplicábamos al inmaterialismo. Quiere decir ello que si bien el hecho de que la noción de materia es un absurdo se justificaba por Berkeley a partir del contenido del párrafo 89, de que este contenido sea evidente, y, por lo tanto completamente "a priori", y del origen de esta evidencia es de lo que da cuenta el párrafo 88.

Por esta razón, y así como explicábamos la fórmula elegida

para conformar el párrafo primero como producto de una engañosa mimesis lockeana, sabemos ahora que esta mimesis no es puro lapsus o capricho, sino la más perfecta expresión de esa ambigüedad berkeleyana para con el cartesianismo que, en este caso, Locke representa ^{<35>}. No es, pues, tanto un lapsus cuanto un titubeo, una escaramuza proveniente del intento berkeleyano de dejar bien sentada su fidelidad absoluta hacia el planteamiento cartesiano-lockeano de la certeza. "Es evidente para cualquiera que dirija su atención hacia los objetos del conocimiento humano", tales son las palabras con las que Berkeley no renuncia a comenzar.

Ahora bien, los objetos del conocimiento humano, por definición, tanto en Locke como en Descartes, son las ideas, pero la fuerza de su "asombrosa verdad" restringe el uso del término "idea" a los confines que ya conocemos, y nuestro obispo puede pillarse aquí los dedos con ese representacionismo que combate. Necesita, pues, otra categoría más amplia para expresar su pensamiento. Pero no puede darnos razón de tal categoría en este punto de la argumentación, porque la pregunta que surgiría inmediatamente en el lector desprevenido, y que no puede surgirnos ya a nosotros, sería: "Bien, ¿qué clase de 'ideas-cartesianas' son esas 'no ideas-berkeleyanas'?". Con lo que la intención entera de su crítica se viene abajo. Si leemos ahora el párrafo segundo, lo veremos claramente:

" Pero además de toda esa interminable variedad de ideas u objetos de conocimiento, existe igualmente algo que los conoce o percibe y que ejerce diversas operaciones sobre ellos, como querer, imaginar, recordar. A este ser percipiente, activo, es al que llamo "mente", "espíritu", "alma" o "yo mismo". Por estas palabras no denoto ninguna de mis ideas, sino algo totalmente distinto de ellas, en donde existen, o. lo que es igual, por medio de lo cual son percibidas, pues la existencia ^{<36>} de una idea consiste en ser percibida ."

Debemos llamar la atención acerca del paralelismo que se establece entre el contenido de estos dos párrafos , primero y segundo, y el de los párrafos 88 y 89, con la salvedad nada trivial de que, en este primer caso, la fundamentación crítica de su contenido todavía no se ha establecido. Tenemos, pues, en estos dos párrafos iniciales una especie de proyecto del inmaterialismo, de esbozo preliminar, claramente deficiente en su argumentación. Si en esto solo consistiera su doctrina, la mayor parte de las críticas de las que la hemos liberado aquí estarían plenamente justificadas. En cualquier caso: ¿no es una reiteración incomprensible que Berkeley nos hable primeramente de unos "objetos- no ideas" en el párrafo primero y comience el segundo diciéndonos que además de ellos hay, sin embargo, otros objetos que no son ideas? Desde luego, si tomamos el párrafo primero muy al pie de la letra. Pero ese es el preciso objeto de su premeditada ambigüedad, el decirnos: "no deben tomar ustedes este comienzo demasiado al pie de la letra, y no se preocupen ahora de que yo les haga un inventario de objetos de conocimiento que situarían inmediatamente en su lista de "inventarios" junto a las tres clases de ideas de Descartes y a las dos clases de percepciones de Hume; no es por ahí por donde yo quiero ir". Proponíamos en su momento la hipótesis de que, en el párrafo primero de los **Ppos**, Berkeley, en realidad nos ofrece un catálogo de cosas, más que de objetos de diversos actos gnoseológicos, y prometíamos aclarar más adelante el sentido de la premeditada ambigüedad de Berkeley al respecto. Ahora nuestra propuesta queda completada.

Lo que Berkeley expresa con sus dos primeros párrafos es, más bien, algo bastante sencillo si no nos detenemos demasiado en ellos. Si no vemos en ellos más que una promesa de lo que ha de venir. Voy a hablarles, vendría a decir, de los objetos evidentes del conocimiento humano, pero, de momento haríamos bien en olvidarnos de las "ideas" tal como ustedes, lectores modernos de pensadores modernos, en este momento tienen

en mente. Mis "nociones" no son ideas porque mis "ideas" tampoco lo son y exactamente en la misma medida. Pero como tengo que comenzar invocando a la evidencia de algún modo, me veo obligado a mentar también los posibles "objetos" de tal evidencia. Ahora bien, tengan ustedes presente que la índole gnoseológica de todo ese conjunto de objetos no tiene por qué ser esencialmente común a todos ellos, como sucede, por un lamentable error, en el caso de Descartes, cuyas diferencias entre ideas provienen, paradójicamente, del "origen" de éstas pero no de sus contenidos. Haciendo eso, Descartes deja de ser fiel "ipso facto" al contenido mismo de su evidencia, pese a que sus contenidos pueden tener mucho que decir a la hora de determinar su origen. No ocurre así, en cambio, con mis objetos. Mis objetos son cosas reales, y su naturaleza gnoseológica respecto de un acto de conciencia cualquiera depende de su naturaleza ontológica propia como seres reales objetivos. Mis objetos, por tanto, pueden requerir actos de conciencia esencialmente distintos, los que corresponden a lo que se percibe inmediatamente y los que corresponden a aquello que percibe, y a esos dos contenidos pueden tener que corresponderles actos de conciencia gnoseológicamente distintos también.

En efecto, según las razones compendiadas por Furlong, a las que ya nos hemos referido, y en palabras de la profesora Cogolludo a propósito del párrafo primero de su traducción de los **Ppos**: "Berkeley no afirma que todos los objetos del conocimiento son ideas; y, además, [se concluye] que la mente y sus actividades no se conocen por medio de una idea, sino de una forma distinta que Berkeley denominará conocimiento nocional <37>". La compatibilidad de nuestra conjetura con esta interpretación historiográfica es completa, según se puede apreciar. Si bien, la pregunta tradicional que Jessop propone al respecto, acerca de si esos segundos "objetos" son otras "ideas" u otros "objetos", se nos resuelve ahora a favor de estos últimos, antes que nada, porque las otras, las ideas antes mencionadas, también son objetos, esto es, cosas.

VI. La abstracción y el Aristóteles berkeleyano.

Pero todavía queda pendiente de dilucidación otro aspecto de la interpretación berkeleyana con el que nos hemos comprometido y que debemos abordar definitivamente antes de abandonar el terreno de la historiografía. Ya veíamos en su momento plantearse la cuestión acerca, no ya del doble, sino del triple comienzo de la estructura argumental de los **Ppos**. Cuando nos referimos al parágrafo primero de la obra, apartábamos momentáneamente algunos aspectos de una "Introducción", sobre cuyo valor relativo ya hemos acumulado hasta aquí algunos buenos argumentos, pero en la cual, y a lo largo de otros 25 párrafos, Berkeley intenta "preparar" nuestra mente de lectores desprevenidos para lo que hallaremos después y lo hace con una crítica a la doctrina de las ideas abstractas.

No vamos a reabrir ahora este asunto en su totalidad. Veíamos, igualmente, que la generalidad de los estudiosos de la obra de nuestro autor concluía que esa crítica antiabstraccionista no posee sino un valor relativo y subsidiario del conjunto de la obra y no puede considerarse, en modo alguno, el genuino comienzo ni temático ni metodológico del inmaterialismo. Recogíamos entonces ese juicio de Luce según en cual "si la introducción no se hubiera escrito, la enseñanza fundamental de la obra no se vería afectada"³⁸. Nos referíamos también a algún esclarecedor pasaje de su correspondencia en el que se reconocía la sinuosa intención didáctica que había inspirado a Berkeley a lo largo de algunos tramos de los **Ppos** en general y, de modo muy especial, en la introducción³⁹. Bastaría con considerar, por otra parte, la posición de Berkeley acerca de nuestro conocimiento de las sustancias o espíritus finitos, su apelación a los ángeles en algún momento crítico del razonamiento y, en definitiva, el objetivo declarado que culmina

todo su esfuerzo: el de demostrar la presencia inmediata de Dios en todo acto de conciencia, para caer en la cuenta de que una versión nominalista del inmateralismo violenta los resortes fundamentales de su doctrina^{<40>}. Apelar a un Berkeley genial y riguroso cuando trata de "sense data" que se vuelve más obtuso e informal a la hora de habérselas con espíritu y conciencia, además de resultar inverosímil si tenemos a la vista sus escritos, hemos comprobado, también, hasta qué punto contraviene por completo el mensaje del inmateralismo.

Pero, en un último episodio de ese misterioso desenvolvimiento del inmateralismo que creemos haber disipado ahora en lo fundamental, algunos interrogantes acerca de la naturaleza e importancia de esta introducción a los **Ppos**, sin embargo, persisten todavía, aunque se haya desterrado la tentación nominalista. Por un lado, es innegable que la mayor parte del influjo ejercido por Berkeley en el pensamiento posterior ha provenido, por lo general, del buen uso nominalista que muchas de sus críticas y propuestas admiten sin duda. Por otra parte, subsiste el hecho fehaciente de que la "Introducción" de los **Ppos** está ahí y ahí queda preludiando todas las ediciones de la obra en vida del autor, así como que se nos presenta por él como una reflexión preliminar, pese a carecer de parangón en todas sus demás obras. Perdura, pues, aquí, un último atisbo de misterio que es preciso disipar.

Una primera lectura desprevenida de la "Introducción" a los **Ppos** sugería, sin duda, el fantasma recurrente de un Berkeley paladín del nominalismo moderno que, de nuevo, abundando en la crítica de Locke y preludiando la de Hume, se coloca ya a un paso de Mach. De este modo parecía poder situarse ella el origen de toda la inspiración berkeleyana o, cuando menos, de lo esencial de la misma. Inquiriendo un poco más, empero, es inevitable toparse con algunos elementos absolutamente inexplicables desde esta perspectiva. Ejemplo paradigmático es el comienzo del parágrafo 12 de esta "Introducción", cuya sola presencia legítima

la sospecha de que, pese a una primera impresión, el célebre antiabstraccionismo berkeleyano no es sino corolario de su inmaterialismo -según sea la materia así será la abstracción - y recibe de éste su sentido pleno. Dice así:

"Observando como las ideas se hacen generales, podemos juzgar mejor cómo llegan a serlo las palabras. Y aquí hay que hacer notar que no niego en absoluto que existan ideas generales, sino sólo que haya ideas generales abstractas: pues en los pasajes anteriormente citados donde se mencionan las ideas generales, se supone siempre que se forman por abstracción, de la manera establecida en las secciones 8 y 9 ^{<41>}."

Sólo aquí se encierran ya tres tesis que a un enfoque analítico le costaría mucho explicar. 1) La frase "Observando como las ideas se hacen generales comprenderemos mejor cómo llegan a serlo las palabras" en la que son las ideas y los errores concernientes a ellas las que nos dan la pauta para el lenguaje y no al revés. 2) ¿Por qué excluye aquí Berkeley el parágrafo 7 de la "Introducción", en que también ejemplifica algunas ideas abstractas, y qué tiene de especial la abstracción allí considerada? 3) ¿Qué sentido puede tener realmente la expresión "no niego en absoluto que existan ideas generales sino sólo que haya ideas generales abstractas" al margen de una materialidad de la cual abstraer?.

La sospecha de que una "abstracción" muy precisa está fundamentando por completo este episodio de la obra de Berkeley, esto es, y según la propia confesión del autor que recogíamos antes, de que esta "Introducción" no es sino un efecto "retroactivo" de su inmaterialismo en un aspecto que a Berkeley le pareció el más "presentable" de su doctrina, comienza a imponerse desde estos mismo términos. Desde aquí, y avisados de ello, el análisis de los argumentos aportados por Berkeley en su crítica a las ideas abstractas ofrece un resultado sorprendente.

En efecto, son aparentemente varios los argumentos propuestos en esta ocasión para negar la existencia de tales ideas. Se distingue así habitualmente, y con perfecto criterio, un argumento introspectivo dado en el párrafo 10: "Si otros poseen esta prodigiosa facultad de abstraer ideas, son ellos quienes mejor pueden decirlo. Por lo que a mí se refiere..."; otro basado en el principio de parsimonia expuesto en los párrafos 11 y 12,: "... ¿como obtenemos los términos generales? Su respuesta es: los términos se hacen generales cuando se convierten en signos de ideas generales... Pero parece que una palabra se convierte en general cuando se hace signo no de una idea general abstracta, sino de varias ideas particulares..."; y el expuesto finalmente en el párrafo 13, según el cual la noción de idea abstracta es intrínsecamente inconcebible. El propio Berkeley refiere un ejemplo de clara inspiración lockeana: "...¿Hay algo más fácil para cualquiera que examinar sus propios pensamientos y tratar de ver si tiene allí o puede lograr tener una idea que se corresponda con la descripción que se ha dado aquí de la idea general de triángulo, que ni es oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino todo esto y nada a la vez?^{<42>}"

Si consideramos ahora estas tesis por orden de intensidad y aparición, que es el mismo en este caso, la conclusión no puede dejar de sumirnos en la perplejidad. A fin de cuentas, y tras una cadena de objeciones que se montan unas sobre otras, Berkeley apela a la evidencia para mostrarnos que las ideas abstractas no existen. Esto es, una idea abstracta es algo evidentemente absurdo. Ahora bien: ¿es realmente evidente que no hay ideas abstractas? Personalmente sólo podemos decir, permítasenos la paráfrasis, que si otros poseen la prodigiosa facultad de ver que no existen ideas abstractas de un modo evidente, son ellos quienes mejor pueden explicarlo. Por lo que a nosotros se refiere, encontramos que lo único evidente aquí es que se está operando con una noción previa y muy específica de "abstracción", y por tanto de materia, que, una vez perfilada, hace evidente la

inexistencia de determinado tipo de ideas, pero sin la cual el argumento todo queda en el aire, tanto en su evidencia psicológica como en su aparente parsimonia. En este episodio aparentemente preliminar de la obra Berkeley nos está hablando se sus "ideas" y exclusivamente de ellas, y la determinación de qué sea una idea berkeleyana es una empresa inconcebible al margen de su doctrina inmaterial. Sólo desde el inmaterialismo se hace evidente que una idea abstracta, absoluta, es un contrasentido: exactamente el mismo que el de un objeto sensible en sí.

Es frecuente referirse a la crítica antiabstraccionista de Berkeley haciendo hincapié en el pasaje de este mismo parágrafo 12 donde Berkeley escribe: "Si queremos dar un significado a nuestras palabras y hablar sólo de lo que podemos entender, creo que podremos reconocer que una idea, que en sí misma se considera como particular, se considera general cuando se la hace representar y se la hace estar por todas las demás ideas particulares de la misma especie." Umberto Eco señala a propósito de esta consideración su equivalencia con la definición que Peirce diera de lo que es un signo. Lamentablemente continúa: "Sólo que en Berkeley, esta nominalización absoluta de las mismas ideas no sirve para volver a definir el lenguaje como instrumento de operaciones lógicas sino que sirve para rodearlo de una sombra de sospecha, considerando que no se pueden fundar conocimientos seguros sobre él ^{<43>}." La recurrencia del que podemos denominar ya "síndrome de Ayer" con respecto al inmaterialismo, y que se empeña en condenarlo al dilema nominalismo-escepticismo o dogmatismo gratuito, es verdaderamente notable. Ahora bien, el argumento inmaterialista de Berkeley no es, rotundamente, ni un dato psicológico inmediato ni una aplicación de ninguna suerte de parsimonia nominalista. Como una y otra vez queda manifiesto, Berkeley remite siempre la justificación de ambos criterios aparentes, y con ello, el sentido entero de su crítica, a un argumento previo fundamental: la noción de una idea general abstracta es contradictoria. Esto

último, y ninguna otra cosa, es lo que la crítica berkeleyana a la abstracción pueda tener de argumento y esto último, como se aprecia, es un corolario de su propio inmateralismo.

La petición de principio en la que Berkeley incurre, por tanto, con su "Introducción", y que pensaba otorgarle a la obra, como el parágrafo primero, una cierta apariencia inicial de ortodoxia Lockeana, es manifiesta cuando se revisa su estructura lógica argumental. Berkeley necesita tiempo para explicarse y quiere ganárselo de esta manera. Con todo, esta petición de principio se hacía tan obvia en un primer borrador inicial que Berkeley tuvo que alterarlo sustancialmente. En efecto, en el primer borrador de esta introducción a los **Ppos**, nuestro autor es más explícito sobre algunos puntos de su pensamiento. Nos encontramos allí con una cuarta referencia argumental eludida literalmente en la redacción definitiva pero en la que, sin duda, culmina su argumento, a saber: aquello que es realmente imposible es también inconcebible y es imposible la existencia de "algo real abstracto"^{<44>}. Pone este último de manifiesto con especial claridad la circularidad implícita en la crítica berkeleyana a la abstracción, al menos tal como se nos propone en esta obra, así como el denominador común de la totalidad de sus argumentos.

En efecto, conviene que nos centremos ahora en el ejemplo paradigmático del triángulo de Locke que hace su aparición por primera vez, en la obra publicada de Berkeley, en el parágrafo CXXV de la **T.V.**. Allí leemos al respecto:

" Tras reiterados intentos para aprehender la idea general de triángulo, he hallado que es completamente incomprensible. Y si alguien, por cierto, fuera capaz de introducir esa idea en mi mente habría de ser el autor del **Ensayo sobre el entendimiento humano**, escritor que tanto se ha distinguido de la generalidad de los autores por la claridad y significación de lo que

dice. Vemos cómo este celebrado autor describe la idea general o abstracta de triángulo. "Debe ser, dice, ni oblicuo ni rectangular, ni equilátero ni isósceles ni escaleno; sino todo esto y nada de esto a la vez. Es, en efecto, algo imperfecto que no puede existir: una idea en la que se reúnen algunas partes de varias ideas diferentes e incompatibles." (*Ensayo* IV, vii, 9) Esta es la idea que él cree necesaria para la extensión del conocimiento sujeto a la demostración matemática, y sin la cual nunca podríamos llegar a conocer ninguna proposición general referente a triángulos. Reconoce el autor que "requiere cierto esfuerzo y habilidad el formar esta idea general de triángulo" (*Ibid*). Pero si hubiera recordado lo que él mismo dice en otro lugar, a saber, "que las ideas de modos mixtos en donde se reúnen ideas incompatibles no pueden existir en la mente, es decir, ser concebidas" (vease lib. III, X, 33), si se le hubiere ocurrido esto, afirmo que no es improbable que hubiera confesado estar por encima de todos los esfuerzos y de toda la habilidad de la que él era dueño el formar la mencionada idea de triángulo, la cual está hecha de contradicciones manifiestas y que saltan a la vista. Parece muy sorprendente que un hombre que pensó tanto e insistió de tal manera en las ideas claras y determinadas debiera, sin embargo, hablar de este modo. Pero la sorpresa disminuirá si se considera que la fuente de donde fluye esta opinión es el vientre prolífico que ha dado a luz innumerables errores y dificultades en todas las partes de la filosofía y en todas las ciencias. Pero esta materia, tomada en toda su extensión, sería un tema demasiado vasto y complejo para insistir sobre él en este lugar. Baste, pues, de la extensión en abstracto ^{<45>}."

No hemos podido dejar de transcribir este párrafo en toda su extensión por lo que tiene de clarificador para tantos aspectos del pensamiento berkeleyano que están ahora en juego.

Sin embargo, por encima de cualquier otro, este texto manifiesta un rasgo prominente de la crítica antiabstraccionista berkeleyana que tan sólo en algún momento de la introducción definitiva a los **Ppos** no está presente por razones obvias, a saber, el antiabstraccionismo berkeleyano no es en manera alguna previo al propio inmaterialismo. Y ello desde el momento en que, también aquí, como en el borrador deshechado de la introducción, el criterio definitivo para refutar sus ideas generales abstractas es que tales ideas son contradictorias.

La evidencia a la que apela, pues, Berkeley en todo momento no es realmente una evidencia psicológica, como la de Locke, sino una evidencia lógica, y es en el contexto de su reproche a Locke por no haber llevado más lejos algunos de sus propios presupuestos donde aparece por primera vez mentado su célebre ejemplo del triángulo, paradigma de toda la antiabstracción berkeleyana: "Las ideas de los modos mixtos donde se reúnen ideas incompatibles no pueden existir en la mente." Pero la incompatibilidad de esas ideas es, repetimos, una consecuencia lógica del inmaterialismo que todavía no puede estar suficientemente consolidada en una introducción que es, ante todo, un intento de congraciarse con cierto estilo de pensamiento a cuenta de algo que está por venir.

Siendo esto, pues, tan manifiesto en la primera aparición literal del antiabstraccionismo, debemos preguntarnos ahora si se puede mantener en este mismo estatuto en su obra más polémica y compleja al respecto que son los **Ppos**. La respuesta resulta, sin duda, afirmativa y el aval para la misma es, de nuevo, la propia letra berkeleyana, tal y como la profesora Brykman pone de manifiesto en su análisis de la estructura argumental de los **Ppos** al que ya nos hemos referido ^{<46>}. Ya desde el comienzo mismo del tratado -Cf § 5 y 11- nos está vinculando Berkeley la posibilidad del error que su inmaterialismo denuncia con una doctrina implícita de las ideas abstractas que lo posibilita, pero la expresión de Berkeley denota hasta qué punto nos está dando con

ello aquí, más que en su introducción, una definición de qué sea eso que denomina doctrina de las ideas abstractas y que no es sino el proceso mismo que culmina en "el dogma de la existencia exterior." No escapa tampoco a la autora del referido artículo esta vocación intrínsecamente existencial del antiabstraccionismo sobre la que nos llama la atención ^{<47>}. La conclusión palmaria, pues, es la de que Berkeley habla de abstracción pensando en un proceso mental muy preciso que se conecta, igualmente, con una noción de sustancia material muy precisa.

Pero el momento final y definitivo de este episodio vamos a encontrarlo algo más tarde, cuando Berkeley vuelve a reflexionar, en el **Alc**, sobre un ejemplo similar al del triángulo de Locke, pero en un contexto mucho menos forzado. En efecto, cuesta mucho creer que al afirmar nuestro obispo la imposibilidad de que tengamos una idea de triángulo que no sea equilátero, isósceles o escaleno, pretenda realmente decirnos que es imposible concebir una proposición del tipo "la suma de los ángulos internos de un triángulo es de ciento ochenta grados" sin tener que imaginarse un triángulo concreto equilátero isósceles o escaleno. Sostener una cosa tal y pretender, además, justificarla apelando a la propia experiencia interna es tanto como adentrarse en el reino de la patología psicológica. Berkeley jamás firma tal cosa. Por el contrario, Berkeley afirma taxativamente, al menos en una ocasión, todo lo contrario. El anexo núm 1 al dialogo VII del **Alc** - secs. 5-7 - no deja lugar a dudas a este respecto. Objeta efectivamente Euphranor, vocal de Berkeley allí, a la tesis contraria expuesta por el librepensador Alcifrón:

"Pero cada vez que la palabra 'hombre' aparece en una lectura o conversación yo no soy consciente de que la idea distinta y particular de un hombre sea excitada en mi mente. Por ejemplo, cuando leo en la epístola de San Pablo a los gálatas : "si un hombre piensa de él que es algo cuando no es nada , se engaña" me parece que

comprendo la fuerza y significado de esta proposición aun cuando no formo en mí la idea distinta particular de un hombre^{<48>}."

La autoridad de este pasaje, por completo incompatible con cualquier interpretación del antiabstraccionismo berkeleyano como una evidencia psicológica, proviene del hecho ser precisamente aquí, en el **Alc**, donde Berkeley nos presenta el desarrollo más completo y elaborado de su pensamiento acerca del lenguaje. No deja de ser revelador que este apéndice al que nos referimos, suprimido en la edición de 1752, se componga de tres párrafos consagrados a las ideas abstractas. Da la impresión de que en el último momento Berkeley concluyera que sus habituales referencias a la abstracción le acababan por traer más problemas de los que realmente resolvían. Ahora bien. No podemos negar, sin embargo, la razón de cuantos intuyen que, en la obra de Berkeley en general, el tema del antiabstraccionismo es un tema presente, vivo y al que el autor concede una importancia extraordinaria. De nuestra tesis no se desprende tampoco aquella otra que quiere hacer anecdótica la crítica Berkeleyyana a la abstracción. Por el contrario, lo que afirmamos es que su antiabstraccionismo es importantísimo porque no es, en rigor, sino una paráfrasis del propio inmateralismo.

Y a tal efecto vamos a permitirnó extractar el contenido de uno de los párrafos que escribíamos ya en el capítulo tercero. Las ideas abstractas que Berkeley critica en última instancia, aquellas contra las que arremete y la únicas contra las que lo hace rigurosamente son los objetos empíricos insensibles. Las cosas materiales impreceptibles de suyo. El color absoluto de una mesa, la condición de mesa, en abstracto, su existencia al margen de cualquier índole perceptiva, todo ello en tanto que hecho idea, esto es, objeto material. Su absurdo gnoseológico en el absurdo radical de un mundo material externo. En su índole de "cosas" reales que, no siendo espirituales, han de ser materiales, que no dejando de ser cosas han de ser individuos, y

no queriendo referirse a sensibilidad alguna han de ser sensibles absolutos se encierra el absurdo estos contenidos de conciencia imposibles, pero, fijémonos bien, objetivamente imposibles como cosas. Realidad material incapaz de comparecer de suyo como dato sensible es, así, la traducción más precisa de la "idea general abstracta" berkeleyana. Y, si se pregunta ¿qué es entonces el antiabstraccionismo berkeleyano y contra quién se dirige? habrá que contestar, el propio inmaterialismo con otras palabras dirigido contra el representacionismo.

Si atendemos ahora al contexto del **Alc** en el que se insertaban los tres párrafos de nuestro apéndice anterior podremos asistir, prácticamente al final de este mismo diálogo séptimo, a una reflexión extraordinariamente esclarecedora del sentido final de la crítica berkeleyana a la abstracción. Aparece ésta allí considerada, en efecto, como el recurso arquetípico para disimular presupuestos teóricos en el terreno de nuestra experiencia y presentar espúreamente como "dato" lo que no es sino interpretación encubierta del mismo. Es decir, la abstracción sería el recurso por excelencia mediante el cual la teoría se quiere introducir en el dato y manipular, de acuerdo con sus propios presupuestos, la naturaleza de lo sentido ^{<49>}. O, con los términos arriba referidos, la quintaesencia del dogma de la existencia exterior de los objetos. En tanto que instrumento conceptual imprescindible para desvirtuar el genuino contenido de nuestra sensibilidad y, por tanto, de nuestra evidencia, es por lo Berkeleyy arremete contra las ideas "abstractas". Ni las nociones ni las ideas generales, sin embargo, se verán afectadas lo más mínimo por esta crítica.

Es imposible, por tanto, y a lo largo de toda la producción berkeleyana, conocer con un mínimo rigor el alcance y naturaleza del antiabstraccionismo berkeleyano si no se define previamente la naturaleza de su noción de materia, el alcance de su noción de idea y, en definitiva, el sentido del inmaterialismo en su totalidad. Vuelve a aparecer ahora, de este modo, para

completarse como prometimos la cuestión de si el objetivo último al que apunta la crítica de nuestro obispo no será el propio Aristóteles. En lo referente al objetivo último del inmaterialismo era evidente que no. Sentado ahora que el antiabstraccionismo berkeleyano no es tanto un punto de partida sino un aspecto colateral del propio inmaterialismo, esta negativa se refrenda por completo. Más aún, podemos confirmar ahora con pleno fundamento temático que la crítica berkeleyana a la abstracción pende ineludiblemente de una argumentación crítica "a priori" y, en esa misma medida, que no puede concernir rigurosamente a ninguna acepción de materia previa a Descartes ni tampoco puede hacerlo a ninguna acepción de abstracción.

Para sancionarlo, y para poner punto final a nuestro recorrido histórico por la obra de Berkeley, sirvan estas palabras del **Siris** en las que el joven filósofo, educado en una "escolástica antiescolástica", que se cuidaba bien de subrayar todo aspecto que pudiera congraciarse con el espíritu de una época, que se autodenominaba "moderna", y mitigar lo excepcional de su mensaje, queda ya muy lejos:

" Y aunque Aristóteles considera el alma en su estado original como un papel en blanco, sin embargo sostiene que es el lugar propio de las formas, "ten psychén einai tópon eidon". Cuya doctrina, anteriormente mantenida por otros, admite con esta restricción: que no debe entenderse del alma en su totalidad sino solamente de la "noetiké"; como puede verse en su tercer libro del **De Anima**. De aquí se puede inferir, de acuerdo con Temistio en su comentario a ese tratado, que todas las cosas están en el alma; puesto que, dice, las formas son las cosas. Por la forma cualquier cosa es lo que es. Y, añade, es el alma la que comunica las formas a la materia: "ten hylen morfosa poikílais morfais". De aquí que ellas están primero en el alma. Añade además que la mente es todas las cosas. Tomando las formas de todas

las cosas se hace todas las cosas por intelecto y sentido. Alejandro de Afrodisia dice otro tanto, afirmando que la mente es todas las cosas, "katá te tò noein kai tò aistháneisthai". Y, de hecho, esta es la doctrina de Aristóteles en el tercer libro del **De Anima** donde también afirma, con Platón, que el conocimiento actual y la cosa conocida son todo uno: "to autó dé estin e kat'enéргеian epistéme to pragmati". De donde se sigue que las cosas están donde está el conocimiento, es decir, en la mente. O, dicho de otra manera, que el alma es todas las cosas. Mucho más podría decirse para explicar la noción de Aristóteles, pero ello nos llevaría muy lejos^{<50>}."

NOTAS AL CAPITULO X.

<1> Cf. BRAKEN, H.M. o.c. Cap. I

<2> Además de las denuncias contenidas en relecturas de la modernidad desde planteamientos fenomenológicos, como los de Merleau-Ponty pueden verse al respecto trabajos tan notables como lo de RORTY. R. **La filosofía y el espejo de la naturaleza**, trad de. J. Fernandez. Cátedra, Madrid, 1979. o las dos referida obra de YOLTON, J.W.

<3> **Ppos** \$ 86 y 87 W. II, 78.

<4> PAPPAS, G. S. Berkeley and Immediate Perception, en Sosa, E. o.c. p. 197.

<5> **Ph.C.** 660. W. i, 75.

<6> El artículo de SMITH, A.D. Berkeley's Central Argument en Foster, J. y Robinson, H. ,o.c., pp. 37-58., junto con el mencionado de Pappas, incide claramente en esta interpretación del inmaterialismo berkeleyano. Como veremos seguidamente, Yolton tenía buenas razones para ver en Berkeley un disidente del principio de "no acción a distancia" y elló quedará de nuevo manifiesto cuando comentando el sentido del libro tercero del **De Anima** Berkeley aporte diferencias esenciales entre la "Tabula rasa" de Aristóteles y el "White paper" de Locke y concluya diciendo; "De donde se sigue que las cosas están donde está el conocimiento...", con lo que, efectivamente, la necesidad de una "idea- eslabón espacial" queda obviada de raíz.

<7> W. I, 262.

<8> GUEROULT, M. La transformation des idées en choses dans la philosophie de George Berkeley, en **Rev. Int. de Phil.** 23-24, (1953), pp. 28-72.

<9> **Dial** III. W. II, 236.

<10> **Ppos** § 38. W. II, 56.

<11> Por completar el sentido de esta distorsión orteguiana de Berkeley diremos que acaso quepa caracterizar al inmateralismo como un intento prematuro de socavar esas creencias de la "sensibilidad moderna", cabalmente contrapuesto a la misma, tal como el Propio Ortega la dibuja en numerosas ocasiones.

<12> **Dial**. III. W. II. 244.

<13> A quien considere que los términos utilizados en esta última frase aprovechan gratuitamente connotaciones ajenas al sentir histórico de Berkeley sólo puedo invitarle a que lea su obra; únicamente habría de ser apuntado un matiz para no traicionarla, a saber, la firme creencia de nuestro obispo, tras su estancia en América, de que tal renacimiento tendría lugar allí. La intensidad con que Berkeley abrigaba este sentido histórico de su doctrina es manifiesta en el más celebre de sus poemas: "Verses on America" (W. VII. 370).

<14> Cf. REID, T. **Essays in the Powers of Human Mind** I, i, 10. Cf. COPLESTON, F. **Historia de la filosofía**, Vol. 5, Trad. A. Domenech, Ariel, Barcelona, 1981 P.343

<15> Ibid.

<16> McCRAKEN, C.J. o.c. p. 291. En su exposición de la doctrina de Reid pone este autor de manifiesto sorprendentes afinidades entre su mensaje final y el del propio Hume, escondidas bajo sus respectivas terminologías aparentemente contrapuestas.

<17> Todo apunta a que, en efecto, el conocimiento de Berkeley que tuvo Kant no fue directo sino que presumiblemente provino de la obra de Beattie: **Essay on the nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism** cuya tradición alemana apareció en 1772. Cf. WERKMEISTER, W.H. l.c. p.164

<18> KANT, I. **Prolegomenos** Apendice: "De lo que puede hacerse para realizar la metafísica como ciencia"; p. 375.

<19> **Ideas**, § 55. (Trad. José Gaos) F.C.E, Madrid, 1985. p. 129.

<20> **T.V.** § CXX, W. I. 219.

<21> Cf. **Dial** III, W. II, 236.

<22> BROWNE, T. **Lectures on the Philosophy of Human Mind**, Edimburgo, 1820. Browne reprocha aquí a Reid imputaciones aleatorias de representacionismo y llega a desarrollar, curiosamente, una teoría de la percepción, muy afín a la que Berkeley sugiere en la **T.V.** al apuntar al tacto como criterio básico de aprehensión de la realidad externa. Cf. Copleston. F. **o.c.** p. 360.

<23> **Ph.C.** 473, W. I, 59. En igual sentido se expresa inmediatamente en el parágrafo tercero de los **PPos**.

<24> Cf. Vg. La voz correspondiente en el **Diccionario de filosofía** de José Ferrater, **o.c.**.

<25> WALMSLEY, P. **o.c.** p.4.

<26> Cf. D'ORS, E. **Tres horas en el Museo del Prado**, Tecnos, Madrid, 1989, p. 7.

<27> Cf. W. V, v.

<28> Cf, WALMSLEY, P. o.c. pp. 2, 123, y Sherburne, G. o.c. pp. 870 y ss.

<29> BEVLAVAL , Y. **Leibniz critique de Descartes** Paris, Gallimard, 1960, p. 536.

<30> Cf. TIPTON, L.C. l.c., p. 66

<31> **Ppos**, § 1. W. II, 41.

<32> **Ppos** § 88 W. II, 76.

<33> **Dial** III. W. II. 229-230

<34> Cf. Nota 33 del cap. VII

<35> WALMSLEY, P. o.c. p. 49

<36> **PPos** § 2. W. II. 41

<37> Cf. La edición española de los **Ppos** a cargo de C. Cogolludo ya mencionada. p. 50 -nota al & 1-. El artículo de E. J. Furlong mencionado es An Ambiguity in Berkeley's Principles en **Philosophical Quarterly**, 14, 1964, p.334-344)

<38> LUCE, A.A. **The Dialectic of inmeterialism**, T. Nelson, Londres, 1963, p.107. Cf. Un buen resumen del estado de esta cuestión en BRYKMAN, G. o.c.

<39> Cf. cap. VII.

<40> **Dial** III. W. II. 252-253.

<41> **Ppos** Int. W. II. 30

<42> **PPos** Int. W. II. 31

<43> ECO. H. **Signo**, Labor, Barcelona, 1988, p. 131.

<44> W. I. 125. D. FLAGUE, en el pirmer capítulo de su **o.c.** nos obrece un buen resumen de esta argumentación berkeleyana

<45> **T.V.** § 125, W. I. 221.

<46> Brykman, G. **o.c.** p. 394.

<47> Brykman, G. **o.c.** p.397.

<48> **Alc** W. III. 331.

<49> **Alc.** W. III. 316-317.

<50> **Siris.** § 310. W. V. 143.

c u a r t a p a r t e

CAPITULO XI: EL VASO DE CIRCE.

Ulises sonrió y osó otra vez
mirar el mar.^{<1>}

I. Recapitulación general.

Llegados a este punto de la investigación conviene reflexionar sumariamente sobre los pasos que nos han traído hasta aquí. "Inmaterialismo" es un término que aparece en la historia del pensamiento de la mano de Berkeley y que muere con él. Su autor lo presentó siempre como el único medio capaz de evitar un nuevo modo de "escepticismo" al que el pensamiento moderno abocaba inexorablemente, y, con ello, de garantizar plenamente tanto la validez del acceso a las cosas externas que nuestras vidas certifican como reales - reclamando para sí por vez primera la causa filosófica del "sentido común"-, como la posibilidad de un discurso racional objetivo sobre el alma humana y sobre Dios. Con este ánimo y a tal efecto, sin embargo, consagra la mayor parte de su esfuerzo doctrinal, eminentemente crítico, a refutar la noción moderna de "sustancia material" hasta el punto de hacer de ello la instancia crucial de su mensaje. Tal era nuestro misterio y nuestro dato.

El sentido inmediato de esta refutación ha querido fijarse en la segunda parte del trabajo. Su singular condición histórica en la tercera. Precisamente el análisis de ésta última nos enfrentaba con una situación tan desconcertante que nos

veíamos obligados a revisar desde ella la totalidad de la estructura argumental del discurso berkeleyano a fin de poder afrontarla con un mínimo rigor temático. Detectado, en primera instancia, el origen de esta peculiar condición histórica en su radical antirrepresentacionismo, acabábamos por reparar, luego, a través de él, en un estadio crucial de su argumentación que hemos caracterizado propiamente como una enmienda del "cogito" cartesiano. El sentido básico de esta enmienda lo hemos cifrado en un reconocimiento fundamental de la "conciencia en el mundo" como certeza primigenia de nuestra actividad gnoseológica y, por consiguiente, como postulado último de todo discurso crítico genuino. En ello, precisamente, hemos venido a señalar el hallazgo que ilumina definitivamente el carácter de esa "asombrosa verdad" defendida por nuestro pensador a lo largo de toda su vida y que debe orientar, por tanto, nuestra indagación acerca del sentido de su inmaterialismo.

Avisados ya con estas conclusiones, las referencias berkeleyanas que las avalan en momentos cruciales de su discurso, y apuntan el origen último de la confrontación que alumbra su "hipótesis inmaterial", comienzan a vislumbrarse con mayor facilidad. Desde su doctrina de la visión: "la opinión cartesiana de la luz y los colores", hasta su filosofía de la naturaleza en el **Siris**, pasando por todas las instancias fundamentales de su doctrina inmaterialista, esta pugna se va haciendo patente ^{<2>}. "Dudo menos de la existencia de lo que veo, oigo y siento, es decir, de lo que es percibido por mí, que de la existencia de mi propio ser", llega a escribirnos Berkeley en un momento ^{<3>} de entusiasmo, ahondando todo lo posible en su ruptura ^{<3>}. A partir de aquí el desmantelamiento de la empresa cartesiana se adivina a cada paso, e, incluso, en relación al sentido definitivo de su doctrina, concluirá Filonús: "¿Hay algo mejor que plantear la cuestión de esa forma y dejar que el hombre mismo vea si puede concebir, aunque no sea nada más que con el pensamiento, que lo que sostiene es verdad, y de una existencia conceptual podemos llegar a una existencia real?" ^{<4>} Este era

precisamente el origen del engañoso semblante nominalista del inmaterialismo y éste es, en suma, el sentido último de su crítica a la teoría de las ideas abstractas. A fin de cuentas, nos podríamos preguntar, ¿qué abstracción es esa que Berkeley critica? Un primer fruto de nuestra hipótesis permitía responder a esa cuestión con esta expeditiva respuesta: la que distingue entre la existencia conceptual de una idea y su existencia real.

Como apreciamos, pues, la inquietud y el sentido general de la reforma que suscitaron el "cogito" las hace suyas nuestro obispo sin reservas; su contenido y alcance, sin embargo, se le quedan en mera tautología disfrazada; disfrazada y bien distante, diríamos nosotros, casi puntualmente contrapuesta, de aquella otra de la que se valía Unamuno con su "existo luego soy". Así, escribe Berkeley en sus **Ph.C** - : "⁵Cogito ergo sum", Tautología, ninguna proposición mental que le responda". Un instante antes de esta cita leemos: "Por tanto vemos que la Doctrina de la Certeza mediante ideas y las pruebas mediante Ideas intermedias se hace Nada⁶". Y, poco después, subrayando el doble sentido de su crítica, y descontento de impugnar solamente esa "certeza de ideas" que se hace nada, añadirá todavía que, además: "Podemos tener certeza y conocimiento sin ideas⁷". Mucho habrá de matizar después Berkeley, como sabemos, el preciso sentido de estas tres contundentes afirmaciones de los **Ph.C**. Su estatuto de disposición originaria a su empeño y pensamiento, sin embargo, queda con ellas y tantas otras del cuaderno "A" de estos mismos **Ph.C**. fuera de cualquier duda.

A pesar de todo ello y de la lucidez con la que nuestro autor asume la confrontación de su doctrina con un gran proyecto intelectual; más aún, justamente por esta lucidez, no podremos leer jamás en la obra de Berkeley la expresión cabal de un anticartesiano furibundo. Berkeley es tan "anticartesiano" como "antilockeano" o "antinewtoniano" y lo más notable de su empeño a este respecto consiste en la contundencia con la que engloba el grueso de la modernidad bajo una categoría inapelable:

escepticismo materialista. Hay por ello, sin duda, mucho más anticartesianismo declarado en un Leibniz, pongamos por caso, que en nuestro propio autor, desde el momento en que el motivo de la desavenencia de éste no radica tanto en contenidos sistemáticos puntuales, que la propia modernidad echará por tierra, cuanto en aquellos planteamientos básicos que la modernidad en su conjunto abrazará como sustrato propio e incondicionado de meditación^{<8>}. Concluíamos antes que el inmaterialismo berkeleyano no era una de esas doctrinas que se "respiran" en el aire de una época; no menos importante ahora es subrayar que aquello con lo el inmaterialismo quiso enfrentarse, sin embargo, sí que lo fue. Como ya destacábamos en nuestro capítulo segundo, la confrontación berkeleyana tiene mucho de confrontación entre una idea y una creencia, entre un ejercicio de análisis y una cosmovisión fundamental que rebasa, desde luego, la figura y la obra de Descartes tanto en sus antecedentes como en sus consecuencias.

No atribuimos a Berkeley, por tanto, una conciencia expresa de esta confrontación con el "cogito" en los precisos términos que aquí se proponen para su esclarecimiento - si bien, de un modo más general, no cabe duda de que la tuvo -, ni podemos dar con ello por zanjada tampoco nuestra investigación y, como meta de la misma, la respuesta a la pregunta acerca de por qué critica Berkeley de ese modo la sustancia material. El protagonismo intelectual de la materia en todo este proceso, que justificaría la fijación doctrinal de nuestro obispo, así como el sentido final en el que se inserta, sólo quedan anunciados por cuanto llevamos dicho. Ciertamente que en las **Meditaciones** cartesianas hallábamos un texto paradigmático con que orientar el análisis textual del inmaterialismo, pero, en definitiva, ¿por qué un texto concerniente a la materia y no a cualquier otro de los tópicos que se comprometen del mismo modo con el "cogito"?

II. El hombre, el mundo, el dato y el sentido.

Finalizada, pues, la tercera parte de nuestro trabajo que hemos designado como una aproximación histórica al sentido de la crítica berkeleyana, debemos iniciar aquí, por tanto, esta cuarta y última que hemos presentado ya como una aproximación sistemática a la misma. Esta forma de nombrarla requiere, sin embargo, alguna matización porque, acaso contagiados del hacer de nuestro personaje, nos ha parecido la mejor sin ser del todo correcta. No lo es, en primer lugar, porque no vamos a abandonar definitivamente la investigación histórica, aunque, a partir de este momento, se supedita a una meditación temática. Tampoco lo es, después, porque una coherencia plena con todas nuestras anteriores conclusiones nos obliga a renunciar desde este instante a cualquier pretensión de sistema. Verdaderamente no podríamos sistematizar el inmateralismo, siquiera con fines expositivos, sin forzarle a decir algo que no dijo; sin obligarle a ser algo que no fue.

La ventaja, acaso determinante, que nos proporciona repensar a Berkeley a finales de este milenio debe ser jugada con limpieza y no creemos ahora, ni creemos tampoco haber sugerido en ningún momento, que ese aspecto del pensamiento de nuestro obispo, ciertamente crucial, que llamamos inmateralismo, acabe de superar nunca por completo un carácter virtual cuando se lo contempla como doctrina sistemática. En tanto que alternativa al "cogito" cartesiano que es, hemos querido ver en él una originalidad y riqueza gnoseológicas verdaderamente excepcionales aun en el conjunto de los grandes pensadores post-cartesianos; pero sostener que este proyecto filosófico berkeleyano desarrolla plenamente sus motivos y está en condiciones de conformar una "escuela" de pensamiento es dar un paso que nosotros no daremos. El desarrollo pleno de una alternativa rigurosa al "cogito" moderno, o de la simple conciencia de su alcance, parece ser,

definitivamente, una tarea confinada al pensamiento contemporáneo, y hacer del inmaterialismo un sistema completo de modernidad sería hacerlo, sin duda, demasiado contemporáneo, como es, también, hacer demasiado contemporáneo a Descartes el querer ver en su "cogito" toda la modernidad. Hay, desde luego, mucho de contemporáneo en Berkeley^{<9>}. Pásesenos por alto, incluso, la temeridad de afirmar que probablemente sea el más contemporáneo de los modernos junto con ese otro gran heterodoxo que fue Leibniz^{<10>}. Pero respetar esta verdad es respetar también la distancia que media entre el "mucho" y el "todo". Lo fascinante que tienen empresas como la reciente de Flague por presentarnos un sistema berkeleyano sin flecos sustanciales, con la ayuda de la fenomenología y el pensamiento analítico contemporáneos, es, precisamente, lo que encierran de "experimental"^{<11>}.

Hubiéramos hecho, pues, mucho mejor en anunciar esta última parte como una aproximación temática, antes que sistemática, si no fuera porque con ello asumiríamos una cierta aleatoriedad en la elección del contenido que resulta ser aquí igualmente inexacta. La enmienda del "cogito" cartesiano que Berkeley ensaya adoptando como dato primigenio ese de "la conciencia en el mundo" está comprometida con unos motivos intelectuales básicos que son precisamente los que queremos señalar ahora. Y, si es cierto que con esta indicación sólo aspiramos a ofrecer el esbozo de un sentido del inmaterialismo que acaso no sea el único, y que su preciso desarrollo va a depender, en gran medida, de nuestro particular criterio al abordarlo, no lo es menos que aspiramos a ofrecer de esta manera, y con la debida perspectiva, un esbozo completo en el que pueda reconocerse todo él y no sólo alguno de sus aspectos básicos.

Debemos insertar, por consiguiente, esta enmienda gnoseológica berkeleyana en su universo espiritual más próximo, y al mismo tiempo, más general para que nos revele, por su parte, el genuino alcance de su significado. Estamos obligados si queremos aprehender en su más puro contexto el sentido temático

del inmaterialismo berkeleyano, a penetrar en el terreno siempre proceloso de las "cosmovisiones" y a revisar, concretamente, ese conflicto de cosmovisiones incipientes en el que se alumbra la modernidad y al que ya nos hemos remitido alguna vez, al menos en los aspectos gnoseológicos que atañen más directamente a la noción moderna de sustancia material.

El análisis de los antecedentes históricos generales de este proceso en lo que toca a la noción moderna de "materia", así como de las coordenadas categoriales básicas en las que se inscribe, lo hemos abordado ya en el capítulo quinto de este trabajo y a él nos remitimos. A sus connotaciones culturales inmediatas vamos a intentar aproximarnos a partir de este momento al hilo de algunas reflexiones temáticas puntuales sobre la particular empresa berkeleyana que acabamos de alumbrar aquí. Y nos ha parecido que con cuatro grandes temas puede articularse lo sustancial de estas reflexiones y, con ellas, la estructura general de esta última parte. Son esos temas : "el hombre", "el mundo", "el dato" y "el sentido".

De conformidad con lo que acabamos de convenir, no podemos dar razón sistemática cabal de la selección de estos cuatro temas fuera de alguna que quedara en puramente retórica. Tenemos, eso sí, algún criterio con que justificar nuestra elección. En primer lugar se recogen en ellos los motivos teóricos fundamentales que, de alguna manera, han quedado pendientes de una reflexión ulterior a lo largo de este estudio. En segundo lugar, constituyen por sí solos los grandes ejes culturales de la modernidad en torno a los cuales se pueden articular los principales aspectos de la crítica berkeleyana y que vamos a ver converger en un punto de intersección común: la sustancia material. En ellos la confrontación entre el sentido de la noción moderna de materia y el sentido del inmaterialismo berkeleyano nos deberá revelar definitivamente la inusitada riqueza de su contenido. No hablaremos aquí, pues, de cuatro temas autónomos en los que la cosmovisión moderna se aplica, sino

más bien de cuatro motivos de los que se nutre; de cuatro facetas que se entrelazan y en las que se refleja finalmente su unidad de intención espiritual.

III. Mecánica y poesía.

En efecto, si consideramos la noción de materia en su acepción más general y comprensiva de categoría que desempeña un papel determinado en una cosmovisión dada, nos encontraremos ante ese elemento conceptual que con toda justicia calificábamos como la herramienta conceptual más antigua y, a la vez, persistente del pensamiento occidental, por encima de otras tan notables como puedan ser "sustancia", "naturaleza", "Dios" o "razón". La dificultad con la que, a diferencia de las anteriores, el discurso crítico ha sido capaz de abordarla, incluso la sorpresa o desazón que todavía hoy pueda manifiestar ante esta empresa que la poética, la crítica literaria, la teología o, incluso, la propia semiótica han debido iniciar con escasísimas referencias por parte de la filosofía, parece ser, antes bien, una prueba concluyente de la raigambre credencial de la misma que un indicio de supuesta caducidad.

Mucho más que cualquier otra, por tanto, ha quedado expuesta a los más diversos avatares en su uso así como a las modificaciones semánticas más inverosímiles. Si planteamos hoy en día, por ejemplo, la necesidad de conectar las parejas "materia-forma" y "potencia-acto", podemos comprobar "in situ" la acusada tendencia del hombre culto actual a asociar categorialmente la materia y el acto. Las cosas se hacen efectivas cuando se "solidifican", cuando toman un cuerpo en la historia, en suma, cuando se "materializan". De todo ello creemos haber dado cuenta suficiente a lo largo de esa primera

parte del trabajo que presentábamos como propedéutica a una reflexión sobre el inmaterialismo. Nos sorprendía entonces la materia conjuntando en su seno de manera superlativa la doble condición de "tecnicismo" metafísico y de resorte vivencial cotidiano^{<12>}. Y así, venía a ser protagonista eminente de lo que felizmente se ha descrito como "unidad natural antepredicativa del mundo y de nuestra vida" que "se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en nuestro conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto"^{<13>}. Tal era concluíamos, el escenario fascinante, complejo y delicadísimo en el que iba a transcurrir el drama del inmaterialismo y que en el ámbito concreto de la modernidad podríamos titular evocadoramente "mecánica y poesía".

La trama de esta representación figurada puede muy bien imaginarse como la confluencia de tres historias paralelas, tres historias que podemos designar a grandes rasgos como el advenimiento de una cosmografía, el advenimiento de una cosmología, y el advenimiento de una antropología. Y porque no pueda acusárenos de arbitrariedad en el reparto de papeles, acudiremos a la conclusión de un estudio clásico y probablemente definitivo en este tema: **Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna** de Sir Edwin A. Burtt.

" Hemos señalado que el núcleo de la nueva metafísica científica se halla en la atribución de la última realidad y de la eficacia causal al mundo de las matemáticas, el cual se identifica con la esfera de los cuerpos materiales que se mueven en el espacio y en el tiempo. Más cabalmente expresado hay que distinguir tres puntos esenciales en la transformación que terminó con la victoria de esta concepción metafísica; hay un cambio en la concepción dominante: 1) de la realidad, 2) de la causalidad, y 3) del espíritu humano. Primero, el mundo real en el cual vive el hombre no es ya considerado como un mundo de

sustancias que posee tantas cualidades últimas como se puede experimentar en ellas... Segundo, las explicaciones basadas en las formas y causas finales de los acontecimientos, tanto en este mundo como en la esfera menos independiente de la mente, fueron ciertamente dejadas de lado a favor de las explicaciones basadas en sus elementos más simples;... También el hombre perdió el alto puesto que tenía frente a la naturaleza que había sido como una parte de su primera jerarquía teleológica... Tercero, el intento de los epistemólogos de reconsiderar, a la luz de estos dos cambios, la relación del alma humana con la naturaleza se expresaba en la forma popular del dualismo cartesiano, con su doctrina de las cualidades primarias y secundarias, la localización del alma en un lugar del cerebro y la explicación mecánica del origen de las sensaciones y de las ideas ^{<14>}."

Tampoco debe verse capricho alguno en las denominación de nuestros protagonistas. En apoyo de la apelación a un drama antropológico, interno no ya a la estructura social sino a la propia conciencia individual moderna, podemos apelar a estudios tan clásicos como los de Hazard o tan recientes como el de Loemker al que ya nos hemos referido. Ponía este último bien de manifiesto cómo la necesidad de habilitar un nuevo orden ético y social y la novedad de la situación en la que, sin embargo, la modernidad se encontraba, una vez desautorizada la práctica totalidad de instancias y argumentos que fundamentaban el orden anterior, suscitó una confrontación entre el libertino y el "honnête homme" que llevaba en su seno. Pero la nueva estructura argumental de este conflicto no pudo comenzarse a edificar sino desde ciertos planteamientos gnoseológicos y antropológicos adaptados del neoplatonismo cristiano ^{<15>}. Las referencias a una nueva cosmología y una nueva cosmografía, por su parte, encontrarán sobrados avales en trabajos tan célebres como los de Duhem, Gusdorf, o Koyré. No es este el momento, pues, de demorarnos en puntualizaciones que con mayor profundidad y solvencia pueden hallarse en tantos lugares excelentes.

Mayor atención merece, en cambio, por nuestra parte la naturaleza de esos vínculos que sugerimos entre estos grandes asuntos del pensamiento y aquella sustancia material contra la que Berkeley arremete. Aunque vaya a ser ésta, y con más detalle, el objeto de nuestras restantes indagaciones, convendrá que hagamos aquí alguna referencia que ilustre desde este momento el tipo de vínculos a los que queremos referirnos. Consideremos brevemente, por ejemplo, uno de los caminos que conducen más directamente del tecnicismo "sustancia material" a la antropología e incluso a la teología modernas. La naturaleza de este vínculo, que se intuye con facilidad a grandes rasgos, revela también, cuando se articula con mayor precisión, aspectos sumamente valiosos del carácter intelectual de la obra de nuestro pensador.

Hemos tenido ya ocasión de referirnos a esa la falacia que la sustancia material encierra en lo tocante a su empleo en la "Filosofía natural". Puesto aparte por completo el reino de la evidencia empírica, del cual, como vimos, para Berkeley, no podía extraerse el menor argumento a favor de tal instancia, parece que sólo subsiste como apoyo de la misma una voluntad racional, más bien un empeño teórico, por desterrar cualquier clase de razonamiento teleológico en nuestra explicación del universo dada su condición de maniobra "científicamente sospechosa". Esta apelación, sin embargo, además de metafísicamente gratuita, dista mucho de ser, para nuestro obispo, una apelación honesta. No solamente, pues, se empeña Berkeley en denunciar a cada paso el talante credencial de la sustancia material, y con ella del mecanicismo - hasta suscitar como veíamos, la irritación de Hylas - sino que quiere denunciar, de paso, su carácter igualmente interesado y, por lo tanto, "científicamente sospechoso": ^{<16>}mantener a Dios y la ley moral lo más alejados que sea posible .

En efecto, reflexionábamos antes sobre el paradójico estatuto de un "absoluto ponderable", y pudiera ocurrírse nos a

propósito de él circunscribirlo al mero ámbito de la filosofía de la naturaleza. Pero la trampa que se esconde tras esta sorprendente combinación dista mucho de parar en un territorio parcial de nuestra comprensión del mundo. Por lo pronto, invade nuestra cosmovisión entera en un sentido que, con singular agudeza, ha sabido desenmarcar Bergson al hablar de la ilusión mecanicista. La segunda de las ilusiones fundamentales del mecanicismo de las que nos habla al final de su obra **La evolución creadora** nos recuerda, efectivamente, que la matematización absoluta de la realidad, teniendo que pensar lo moviente por lo inmóvil y lo lleno por lo vacío, "traslada a la especulación un procedimiento hecho para la práctica"^{<17>}. De algunas de las consecuencias de esta ilusión, entusiasmo de la imaginación, al fin, por descargar a nuestra razón de la mayor abstracción posible, nos ocuparemos inmediatamente en el próximo capítulo. De otras nos hemos ocupado ya y debemos profundizarlas ahora.

Ya nos ha advertido seriamente Berkeley acerca de que la admisión de un absoluto ponderable obligaba, en coherencia, a terminar por hacerlo nuestro dios; "una vez admitida la materia"^{<18>} reto a cualquiera a que me demuestre que Dios no es materia". Esta rotunda afirmación nos sorprendía en su momento y sigue sorprendiéndonos todavía. Se encierra en ella, sin embargo, un sentido que apunta mucho más allá de la incidencia en una aporía gnoseológica. La sustancia material nos condena al solipsismo, eso ya lo sabemos, lo que acaso no se nos había ocurrido pensar es que tan costosa renuncia pudiera ser, sencillamente, el precio teórico a pagar por el libertinismo; por la absoluta inmanencia normativa del sujeto. De manera que, como quiere razonarle Berkeley al libertino Alcifrón, entre otras cosas, la falacia materia es, aparte de falaz, tan interesada, tan "sospechosa" en él, como la quimera deidad pudiera serlo eventualmente en el "hônnete homme"^{<19>}.

' La repercusión ética inmediata de la mera admisión de una sustancia material moderna, completamente al margen del empleo

posterior que quiera hacerse de la misma - y en ello va la fuerza de la crítica de Berkeley -, debe ser reconocida al menos en el siguiente sentido. Una objetividad trascendente se impone como resultado del más elemental análisis de nuestra conciencia. Hasta aquí, como recuerda frecuentemente Berkeley, estamos todos de acuerdo ^{<20>}. Pero si edificamos ahora un universo de "sustancialidad exterior" y otorgamos a esa sustancia el estatuto de "sustancia material", admitiendo ese "absoluto ponderable" que representa, le concedemos, en rigor, a la objetividad una victoria pírrica sobre ese "sujeto interno" que no es otra cosa sino nuestra "voluntad". Escepticismo, idealismo y libertinismo forjan así, para Berkeley, un único pacto con la sustancia material, o, dicho en otros términos, la misma maniobra gnoseológica que conduce al materialismo lleva, inevitablemente, al idealismo y al libertinismo.

La materia, en efecto, en tanto que "absoluta" es trascendente al sujeto. Pero en tanto que "ponderable" queda determinada en sus condiciones de posibilidad por unos términos que dependen completamente de la actividad del propio sujeto. Ser "material" es ser relativo a cierto quehacer humano. Se conciba como "Naturaleza" - algo que nadie sabe muy bien qué es pero que sigue oficiando "divinamente" como entidad trascendente que legisla, a la vez, leyes científicas, gnoseológicas y morales -, como azarosa algarabía de partículas elementales o, sencillamente, como inamovible sustrato de un complejo de apariencias, el hecho es que lo que tenga esa sustancia de material lo tendrá de subsumible bajo una eventual, y falaz, condición "a priori" de sensibilidad humana, esto es, de "mensurable", de "inerte", de "pasivo", y, sobre todo, de inepto para sentir, pensar, premiar o castigar cualquier cosa, etc. Lo que tenga de trascendente, sin embargo, neutralizará por completo cualquier intento de reflexión teológica natural "moderna", es decir, que quiera edificarse sobre el análisis riguroso del acto de conciencia que es precisamente, como sabemos, el género de teodicea que Berkeley pretende asentar.

"Las cosas finitas sensibles existen realmente; y, si existen realmente, son necesariamente percibidas por una mente infinita; por tanto existe una mente infinita o Dios... Teólogos y filósofos han probado indiscutiblemente, basándose en la belleza y utilidad de las distintas partes de la creación, que ésta era obra de Dios. Pero inferir necesariamente la existencia de una Mente Infinita, de la simple existencia del mundo sensible, dejando a un lado la ayuda de la astronomía y la filosofía natural, la contemplación del artificio, orden y acoplamiento de las cosas es una ventaja propia sólo de aquellas que han realizado esta sencilla reflexión: el mundo sensible es aquel que percibimos por nuestros diversos sentidos y nada se percibe por los sentidos aparte de ideas, y ninguna idea o ^{<21>}arquetipo de una idea puede existir a no ser en una mente ."

IV. El vaso de Circe.

Tendremos ocasión de reflexionar un poco más sobre el alcance y significado de esta "existencia " y este "mundo sensible". Desde ellos la argumentación teológica berkeleyana se surte del descubrimiento de la necesidad intrínseca de un sentido último y global de los objetos como único fundamento que puede sustentar rigurosamente, y que de hecho sustenta, lo queramos o no, cualquier uso significativo y coherente del término "existir". Dejando aparte ahora esta vertiente de la reflexión berkeleyana, debemos recapacitar sobre el sentido del inmaterialismo a la luz de esta consideración. Con ella se han hecho patentes en nuestra discusión motivos filosóficos de extraordinaria envergadura. Pero, sobre todo, ha quedado de

manifiesto todo un rasgo definitivo de la crítica berkeleyana que, por lo demás, no ha de causarnos ninguna sorpresa : la profunda dimensión antropológica que lo anima y que a lo largo de las páginas que prosiguen, inseparable de otras de tipo eminentemente cosmológico y gnoseológico, se irá esclareciendo.

Por el momento baste con que esa ampliación de ámbitos de discurso afectados por nuestro "absoluto ponderable" a la que acabamos de asistir, y que termina por implicar la totalidad de terrenos filosóficos desde la filosofía de la ciencia a la teodicea, nos ponga alerta sobre la insospechada riqueza temática contenida en el empeño de nuestro obispo por desautorizar la noción de materia en la encrucijada moderna. Empeño cada vez menos inexplicable, según se ve, pero que se pierde con frecuencia cuando olvidamos la recomendación de su autor de aguardar a juzgar sus expresiones por el sentido global de su mensaje. Tras aquella sorprendente declaración berkeleyana acerca de una sustitución inexorable de Dios por la materia, esto es, por un aspecto de nuestro propio quehacer entre las cosas, a la que se aboca la modernidad, contemplamos, ahora, esta otra llamada mucho más actual y comprensible: cualquier persona que esté verdaderamente interesada en el desarrollo de una teología natural moderna no podrá menos que tomarse en serio mi inmaterialismo.

"Es verdad que al hacer esto quizá me vea obligado a emplear algunos "ambages" y formas de expresión poco comunes, pero si mis teorías se entienden, al fin, por completo se verá que lo que tienen de singular queda reducido simplemente a esto: que es absolutamente imposible y una contradicción manifiesta suponer que un ser no pensante pueda existir sin ser percibido por una mente. Y si esta teoría es extraña es una vergüenza que lo sea en esta época y en un país cristiano ^{<22>}."

Admitiendo la acepción moderna de materia, además de albergar una falacia, estaremos promoviendo, lo sepamos o no, nos agrade o nos desagrade, una instancia capaz de asumir el papel de fundamento absoluto de nuestros contenidos de conciencia pero que, al mismo tiempo, y so pretexto de quedar más allá de los mismos, será, en la práctica, esencialmente relativa a nuestra actividad de sujetos que miden, que pesan y empujan. Esto es, nuestra fe en un absoluto relativo que será tanto como en una trascendencia inmanente. Fe en que "con tiempo y mundo suficientes" nuestra actividad podría con todo el universo, y ningún evento escaparía a nuestra voluntad. Cuantificar es manipular; un absoluto ponderable es, de suyo, un absoluto prededible y manipulable. Es Dios definido como el límite del progreso de nuestra razón instrumental. El puro terreno para la voluntad de un yo omnipresente a su conciencia.

Pero no termina la modernidad clásica de serle fiel a este estado de cosas que lleva dentro de sí. En su tozudez por aferrarse a una realidad sustancial exterior, a pesar de todo, por arribar a cualquier precio al puerto seguro de las cosas en cuanto tales, se está abocando a un aporía general y permanente en su trato con ellas, tanto más desoladora cuanto más enconadamente se persigue su superación. Dijimos ya en su momento que lo más propio del temperamento gnoseológico moderno no era el levantar una nube de polvo frente los ojos de nuestra conciencia del mundo, sino el levantarla a la vez que se lamentaba sinceramente de no poder ver bien. Y si los tanteos que el representacionismo realiza tras sus propias ilusiones con el bastón de la **Dióptrica** cartesiana no dejan de tener, para Berkeley, algo cómico que, como se ha notado en alguna ocasión, no duda en explotar a lo largo de su obra, no dejan de tener también algo profundamente dramático. Dramático por contenido emocional y dramático, también, por su inserción en esa gran escenografía teatral del universo que la "representación" cartesiana elevaba a paradigma científico y a la que ya nos hemos asomado aquí.

Convergen pues en la noción de sustancia material hilos temáticos muy diversos que configuran, sin embargo, entre todos ellos el lugar de la realidad en el que ese espíritu moderno se siente habitar. La materia se involucra de este modo en un proceso cultural infinitamente más rico y complejo de lo que sus frías credenciales pudieran aventurarle. Un episodio particularmente feliz del tratamiento berkeleyano de la materia a este respecto lo encontramos cuando Berkeley se refiere a la misma, recogiendo cierta célebre frase de Torricelli, como "el vaso de Cyrce"^{<23>}. El contexto preciso de esta denominación no reviste ahora mayor relevancia. Con ella se hace presente en la obra de nuestro pensador un motivo cultural y antropológico de honda tradición en nuestra sensibilidad occidental, con el que la materia se asocia íntimamente, y cuyo más próximo episodio lo podremos leer, de nuevo, en Ortega en estos términos tan afines a cuanto acabamos de exponer.

"Pienso luego existo 'Je pense, donc je suis'. Pero, ¿quién es ese yo que existe? "Je ne suis qu'une chose qui pense'. ¡Ah, una cosa! El yo no es pensamiento sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega... Esta dualidad e interior contradicción y dolorida incongruencia consigo ha sido el idealismo y la modernidad, ha sido Europa. Europa ha vivido hasta ahora embrujada, encantada por Grecia - que es, en verdad, encantadora. Pero nosotros imitemos de Grecia sólo a Ulises, y de Ulises sólo la gracia con que sabía escapar a los encantos de Circe y de Calipso, las encantadoras del Mediterráneo, con mucho de sirenas y algo de Madame Recamier alongada en su canapé"^{<24>}.

Acaso haya mucho más que azar, como se ve, en la circunstancia de que el más célebre pseudónimo de nuestro obispo fuera el de "Ulises cosmopolita"^{<25>}. En cualquier caso, es un

hecho notorio que el tema de Circe fue, sin duda, uno de los grandes favoritos de la modernidad. Circe encarna, junto con Proteo, las ideas de inestabilidad, mutación y metamorfosis, que tanto obsesionaran a la mentalidad barroca ^{<26>}. La presencia de lo "circense" intrínseco a la realidad en el pensamiento moderno se hace definitiva, por otra parte, con la pesadilla cartesiana del genio maligno. Tras de ella va toda una antropología que ha roto la comunión esencial entre el hombre y un universo que ya no es, por definición, su hogar; una antropología del extranjero errante a la lumbre de una estufa que es, ante todo, una estufa cualquiera. No es ese, ciertamente, el único de los mitos griegos que se dinamiza en la modernidad a favor de su metafísica de lo errabundo - el caso del Orfeo moderno, el que comienza a alumbrarse en Marsilio Ficino, sería otro ejemplo eminente de ello -, pero no cabe duda de que el trasfondo narrativo del mito circense nos sitúa definitivamente en la intención cultural más amplia del inmaterialismo berkeleyano ^{<27>}. Es obvio que aquello de lo que todas las cosas proceden y en lo que todas se resuelven es capaz de hacer de cualquier cosa, incluso de un hombre, cualquier otra, y, porqué no, un animal, y que el intento de devolver a sus semejantes la dignidad cosmológica perdida por esta copa circense de la materia es una constante fundamental en la obra de nuestro pensador ^{<28>}.

Las vastas conexiones temáticas de esa "antropología simbólica" que aquí se ponen en juego no han pasado desapercibidas por completo a los estudiosos de la figura de nuestro obispo ^{<29>}. Su uso en el contexto de una confrontación con la modernidad representacionista, sin embargo, nos sugiere definitivamente una amplitud y riqueza de intenciones culturales tras ese aferrarse suyo a una refutación de la materia, a primera vista tan obsesivo, que difícilmente podría sospecharse bajo el cúmulo de tópicos con el que a menudo se la caracteriza y del que confiamos estar liberándonos definitivamente. El inmaterialismo, pues, como la propia materia, tiene también su poesía y de todo este sueño moderno del genio maligno, de todo este encantamiento

circense, quiere venir a despertarnos Berkeley con ella, al igual que aquella otra más acre de Hume hiciera, de manera bien distinta, con Reid y con Kant. Pero existe en castellano un viejo sinónimo de "despertarse" mucho más rico por todas las connotaciones filosóficas de la modernidad que nos evoca y, sin lugar a dudas, por lo que tiene de berkeleyano, es el de "recordarse". Pedía Manrique al alma dormida que se "recordase" como el inmaterialismo berkeleyano, con su envite literario, quiere "recordarle" a nuestro espíritu moderno la "cordura" de un estadio gnoseológico primigenio de comunión con las cosas en el cual se despierte verdaderamente tal como es. Cómo venga esta doctrina técnica y compleja del inmaterialismo a querer despertar nuestra conciencia moderna del sueño que obnubila su origen y la aleja su hogar es el tema que trataremos desde ahora. De que en ello puede cifrarse su propósito no puede caber, sin embargo, ninguna duda para quien atienda aquí, por ejemplo, al incio de los **Ppos**:

"Pero, tan pronto como nos separamos de los sentidos y del instinto, para razonar, meditar y reflexionar sobre la naturaleza de las cosas, surgen miles de dudas en nuestras mentes en relación con aquellas cosas que antes nos parecía comprender totalmente. Por todas partes se descubren ante nuestros ojos prejuicios y errores de los sentidos: y al tratar de corregirlos por medio de nuestra razón desembocamos, sin darnos cuenta, en extrañas paradojas, dificultades e inconsistencias que se multiplican y nos desbordan a medida que avanzamos en la especulación, hasta que, al fin, después de haber vagado por muchos intrincados laberintos, nos encontramos exactamente donde estábamos o, lo que es peor, situados en el escepticismo más desolador.

Se piensa que la causa de esto es la oscuridad de las cosas, o la debilidad e imprefección natural de

nuestro entendimiento. Se dice que las facultades que poseemos son escasas, y destinadas por la naturaleza al mantenimiento y comodidad de la vida y no a penetrar en la esencia y la constitución interna de las cosas ^{<30>}."

NOTAS AL CAPITULO XI.

<1> CUNQUEIRO, A. **Las mocedades de Ulises**, Destino, Barcelona, 1991, p.185.

<2> **Pc.C.** 281. W. I, 35.

<3> **Ppos** § 40. W. II, 57.

<4> **Dial** II. W. II, 213.

<5> **Ph.C.** 738. W. I, 90.

<6> **Ph.C.** 729. W. I, 89.

<7> **PH.C.** 730. W. I, 90.

<8> Cf. RABADE, S. **Descartes y la gnoseología moderna**, G. del Toro, Madrid, 1971.

<9> Cf. BLANCHARD, B. Int. en Steinkraus, W.E, **o.c.** p.3.

<10> A. Machado nos sorprende en entre sus escritos editados luego como **Los complementarios**, con esta observación: "Schopenhauer y Nietzsche, filósofos del siglo XX. Leibniz, filósofo del porvenir." **o.c.** Catedra, Madrid, 1987, p. 126.

<11> Cf. FLAGE, D. **o.c.**

<12> Cf. Cap. III.

<13> MERLEAU-PONTY. M. **Fenomenología de la percepcion**, Trad, J. Cabanes, Planeta, Barcelona, 1985, p. 17

<14> BURTT, E. A. **O.c.** , ed Sudamericana, B. Aires, 1960. p. 330.

<15> LOEMKAR. L.E. **o.c.**..

<16> Cf. vg. **Ppos** \$ 150-154.

<17> BERGSON, H. **La evolución creadora**, Espasa Calpe, Madrid, 1973, p. 214.

<18> **Ph.C.** 625. W. I, 77.

<19> **Alc** Cap. VII, \$ 21- 31, W. III. p 318 y sgts.

<20> **Dial** III. W. II, 239.

<21> *ibid*, 212.

<22> **Dial** III, W. II, 244.

<23> Cf.**De Motu**, W. VII. 187

<24> ORTEGA, **Qué es filosofía** Alianza, Madrid, 1989. p. 162

<25> W. IV. 33

<26> Cf. v.g.: ROUSSET, J. **La littérature de l'age barroque en France. Circé et le paon**, Paris, Corti, 1954.

<27> JUDEN, B. **Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme francais**, Klincksieck, Paris, 1977. P. 44

<28> En la más célebre aparición literaria de Circe, el capítulo X de la **Odisea**, Ulises llega a la isla de Ea tras sus aventuras en el país de los lestrigones. Inmediatamente envía un grupo de

reconocimiento que es acogido por Circe en un suntuoso palacio. Allí, en el transcurso de un banquete y tras darles de beber cierta pócima, Circe va convirtiendo a cada uno de los exploradores en el animal que más cuadra a su personalidad. Solamente Euríloco, jefe del grupo, que había tenido la precaución de separarse de sus compañeros para observar, regresa a la nave con el sorprendente relato. Una aparición del dios Hermes revela finalmente a Ulises el remedio contra los encantamientos de la páfida anfitriona: una planta mágica llamada "Moly", con la que Ulises no sólo libera a sus compañeros del hechizo, sino que se gana los favores de la maga durante todo un año.

<29> Cf. vg. CAPPIO, J.: Aristotle, Berkeley, and Proteus: Joyce's Use of Philosophy, en **Philosophy and Literature**, n 5, 1981 pp. 21-32 . ANGHINETTI, P.: Berkeley's Influence on Joyce", en **James Joyce Quarterly**, 19, 1982, pp. 315-319.

<30> **Ppos**, Int, § 1 y 2. W. II, 25.

CAPITULO XII : MUNDO, LIMITE Y MATERIA

"Hijo del hombre, no lo puedes decir ni adivinar, pues conoces sólo un montón de imágenes rotas en las que da el sol.^{<1>}"

I. Inmaterialismo y fantasía.

"Lo sensible es aquello que se capta con los sentidos". Esta verdad palmaria, que puede ser, como en la **Fenomenología de la percepción** de Merleau-Ponty, un magnífico baluarte de intencionalidad, puede ser también una verdad de perogrullo cuando no desempeña su función en el momento preciso del argumento adecuado^{<2>}. En Berkeley reúne sin duda estas dos condiciones desempeñando su papel en un momento decisivo de la refutación de la materia. Ya lo hemos comprobado. Inercia, resistencia, pasividad, completa ausencia de propósitos y de pensamientos, etc..., son todos ellos datos sensibles, dimensiones de la realidad aprehendidas por nuestros sentidos al tropezar con una silla o masticar una manzana, en suma, el máximo común denominador de nuestras ideas. De este modo la índole "material" en la modernidad no es, de hecho, sino la índole de lo sensible, se diría más precisamente aún, la índole de lo sensible subjetivo. Tal es, para Berkeley, el significado habitual con el que, de hecho, utilizamos corrientemente el término materia, y contra este uso no tiene nuestro obispo objeción alguna.

Pero he aquí que aparece la categoría de sustancia. La sustancia, en cambio, no es un dato de nuestros sentidos. No lo es, además, por definición. Si bien es enteramente cierto que hay sustancias y que nuestro conocimiento de las sustancias se obtiene siempre a partir de la actividad sensorial, la sustancialidad no forma parte del contenido inmediato de nuestra sensibilidad sino que, o bien proviene de una aprehensión directa pero concomitante de nuestra propia sustancialidad al hilo de percepciones directas, o bien es producto de una inferencia lógica. En el **De ente et essentia** Santo Tomás ya había dicho algo muy parecido. Pero Berkeley piensa también que esta opinión suya es la única coherente que se puede mantener sobre el asunto y que, además, esto se puede justificar de una manera completamente "a priori" y, desde este momento, es cuando comienza a circular en solitario por la modernidad denunciando las opiniones mantenidas por el común de sus contemporáneos como una sutil y sofisticada red de paradojas al cobijo de un espectro absurdo: la sustancia material. Hablando de sustancia material hablamos para Berkeley, ya lo sabemos, de un perceptible imperceptible.

Este malentendido que se produce con la noción de sustancia material no es un desafortunado incidente en la modernidad, una anécdota curiosa, ni algo tan manifiestamente absurdo que baste con apuntarlo para deshacer el lapsus. A decir verdad, es incluso extremadamente difícil de captar en ocasiones y, desde luego, abriga motivos psicológicos y culturales muy profundos. Por lo pronto es el resultado de una colosal sacudida en los fundamentos de la cosmovisión occidental que le ha obligado a meditar sobre un objeto nuevo y fascinante: el papel de nuestras facultades en el ámbito de la realidad. Abanderado de esta profunda novedad ha sido, sin duda, el heliocentrismo copernicano, aunque tras él se apresta una legión de motivos algunos de los cuales no le van a la zaga en trascendencia. Muchos años después del inicio de este proceso Emmanuel Kant presumirá de haberlo culminado con una revolución copernicana en

el propio orden del conocimiento. Algunos años antes Berkeley ha escrito, sin embargo, una frase que es un estandarte y que no ha podido dejar de asombrarnos:

"Cualquiera que en la Escritura milita contra Copérnico milita a favor mío."

Nos nos habla aquí Berkeley ni de astronomía ni de teología. A renglón seguido nombra a sus adversarios y descuenta de entre ellos tanto a teólogos como a científicos. ¿Con quién se quiere medir entonces Berkeley? Su respuesta es bien clara: con "los Caballeros que hipotetizan"^{<3>}.

Instituida, pues, la orden insigne de los "Caballeros Hipotetizadores" podemos seguir sus pasos en relación al asunto que nos ocupa y comprobaremos en todos ellos que su apego por una sustancia material comienza o termina siempre con alguna apelación a nuestras "facultades". La noción moderna de "facultad" parece haber sido una de sus instancias más problemáticas a la hora de establecer nuestro acceso a la realidad y forma parte eminente, sin duda, de esa nube de polvo que levanta para quejarse luego de que no puede ver^{<4>}. La tesis de que poseemos tales o cuales facultades dedicadas a tales o cuales cosas puede ser, sin duda, verdadera, y habrá de serlo necesariamente en algún caso, pero en ninguno, piensa Berkeley, puede ser obvia, esto es, jamás puede tener un fundamento empírico absoluto y no es, por consiguiente, desde el punto de vista de la comprensión de nuestra experiencia, nunca un dato, sino siempre un postulado teórico. Cuando partimos de semejante postulado para regular el uso legítimo de la experiencia incurrimos, como tantas veces recuerda Berkeley, en una "petitio principii". Cuando utilizamos uno de estos postulados teóricos para fundamentar la existencia de la sustancia material, cual es el caso de una facultad productiva de ideas generales abstractas, incurrimos, sencillamente, en una contradicción. Por este motivo hemos apuntado ya que el motivo y sentido últimos de la crítica

berkeleyana a la abstracción eran, precisamente, la denuncia de esta clase de maniobras argumentales.

Ahora bien, en esa misma medida esta suerte de razonamientos debe implicar un empleo anómalo de nuestras categorías facultativas, una cierta confusión entre facultades y ámbitos de experiencia sin la cual una noción como la de sustancia material no podría gozar del indudable apoyo que disfruta por parte de nuestra más entrañable cosmovisión. Terminábamos el capítulo anterior consignando precisamente la honda preocupación teórica que da comienzo, esta vez sin reservas, al texto de los **Ppos**, y que no es otra cosa sino una invitación a reflexionar sobre nuestra propia forma de concebir y explicar la relación de nuestras facultades gnoseológicas entre sí y, en consecuencia, la que se establece entre éstas y su contorno. Ese contorno que Berkeley denomina entonces "las cosas" y que nosotros vamos a llamar aquí "el mundo de nuestra sensibilidad" o, sencillamente, asumiendo de entrada el ámbito empírico de nuestro discurso, "el mundo". Y a propósito de este mundo, el dilema que Berkeley nos plantea es sencillito: o bien, de una parte: "nuestras facultades son escasas y destinadas por la naturaleza al mantenimiento y comodidad de la vida y no a penetrar en la esencia misma de las cosas", o bien, por otra, su propia opción de que "quizá seamos demasiado parciales con nosotros mismos al atribuir básicamente la imperfección a nuestras facultades^{<5>}, y no, más bien, al uso equivocado que hacemos de ellas". Más precisamente, pudiera ocurrir que:

"esos obstáculos y dificultades que frenan y entorpecen la mente en su búsqueda de la verdad, no surgen de la oscuridad o complejidad de los objetos, o de una carencia natural del entendimiento, sino más bien de los falsos principios en los que ha permanecido y que podrían haber sido evitados^{<6>}."

No se ha reparado todo lo debido en esta declaración

inicial de intenciones gnoseológicas con la que inaugura Berkeley su obra paradigmática. Si creemos leer en ella simplemente un anuncio de superación del escepticismo habremos leído, en verdad, bien poco. En consonancia con el concepto de escepticismo que Berkeley maneja, lo que se nos dice en estas líneas es mucho más que eso. Lo que se está haciendo con ellas es declarar erróneo por principio todo ese planteamiento gnoseológico del alcance experimental, del "límite" de nuestra sensibilidad, que tan destacado papel desempeña en el pensamiento de la época. No mediando distancia física ni trascendental alguna entre nuestra conciencia y nuestro mundo, como ponen de relieve tanto su T.V. como su "rectificación" del cogito, no puede mediar entre ambos, tampoco, ningún defecto de perspectiva. El mundo es eso que hay ante nosotros, y eso que hay ante nosotros es siempre, de suyo y por definición, todo cuanto pueda haber. Ese "mundo externo" que tanto preocupa a la modernidad comparece de entrada como tal, para Berkeley, frente a nuestra conciencia como "algo patente y completo". Sus características y su sentido pueden y deben cuestionarse, su evidencia de totalidad frente a nosotros no.

No se trata, por supuesto, de negar la finitud individual y específica de las facultades humanas. Hay bajo el cielo, y sobre él, infinitas cosas que se les escapan, pero el cielo de tales cosas y el suyo propio habrán de ser siempre un mismo y único cielo. No tratamos, pues, del tradicional asunto de la finitud de la razón y de las limitadas capacidades de una criatura, sino de un límite intrínseco al contenido de nuestras propias facultades en su trato con el "mundo" que la modernidad edifica. Un análisis sucinto y preciso de esta modificación radical del límite a la que nos referimos lo podremos encontrar al final del trabajo del profesor Rábade **Estructura del conocer humano**. Como se nos recuerda allí: "en cada época encontraremos determinados ámbitos de la realidad que no sólo estaban fácticamente vedados al entendimiento humano, sino que parece que lo estaban también teóricamente. Por ejemplo en la filosofía griega encontraremos que los niveles inferior -la materia- y

superior -la bondad, lo uno- estaban teóricamente descartados a cualquier permeabilidad al conocer humano... La filosofía medieval no se alejará mucho de estos planteamientos, sobre todo por lo que se refiere a la materia prima entendida aristotélicamente." Ahora bien, para encontrarnos con un verdadero planteamiento crítico del problema de los límites del conocimiento humano hay que esperar al nacimiento de la conciencia crítica en la filosofía moderna. Conciencia implícita a las **Reglas** o las **Meditaciones** cartesianas pero, explícitamente tematizada por vez primera en el **Ensayo** de Locke ^{<7>}.

Este célebre límite gnoseológico que Locke consagra canónicamente en su **Ensayo** es una negativa frontal de esa potencia y de esa plenitud con que Berkeley define el mundo externo. Esto es, en esa misma parcela de realidad en la que somos, nos movemos y existimos caben otras realidades y otros mundos de suyo completamente ajenos al nuestro. Y decir tal cosa es, obviamente para Berkeley, una contradicción. Vamos a ver inmediatamente cómo viene la modernidad, más que a pensar, a vivir en la idea, de que el "mundo" de las cosas entre las que nos movemos y el de nuestra "experiencia" de esas mismas cosas son dos esferas de realidad, dos mundos, esencialmente distintos. Esta misma contradicción, que es la que se expresa manifiestamente en la contradicción de la sustancia material, debe obedecer a idénticos resortes discursivos. Ya protestábamos antes con Berkeley, a la manera de Unamuno, de que nos quitaban la mesa, ahora resulta que con ella es el mundo entero el que nos quieren quitar si hemos de creer a nuestro obispo. La cuestión estriba en estudiar con más detalle qué resortes psicológicos pueden ser esos que tan graves consecuencias acarrear.

"Si fuera necesario aburrirte con la historia de este **Ensayo** te diría que estando reunidos en mi despacho cinco o seis amigos discutiendo un tema bastante lejano a ésta, pronto nos vimos en un punto muerto por las dificultades que desde todos lados aparecían. Después de

devanarnos los sesos durante un rato, sin lograr aproximarnos a la solución de las dudas que nos tenían sumidos en la perplejidad, se me ocurrió que habíamos equivocado el camino y que, antes de meternos en disquisiciones de esta índole, era necesario examinar nuestras aptitudes y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestro entendimiento^{<8>}."

Aunque en este célebre texto lockeano cabe suponer que el término "objeto" se utiliza de un modo bastante amplio, es indudable, por el contenido que le sigue, que también vale imputárselo en ese sentido mucho más concreto que equivaldría a la "cosa" de Berkeley. Ahora bien, preguntarnos qué clase de objetos están dentro de nuestras facultades no es lo más interesante de lo que Locke nos propone aquí, lo verdaderamente notable es que vayamos a preguntarnos además, y sobre todo, por la clase de "objetos" que caen "fuera" de ellas. Y la materia es, qué duda cabe, la respuesta paradigmática de ese planteamiento. Cómo pueda determinarse el estatuto "objetivo" de tales "objetos" al margen de las propias facultades que se le postulan como propias, o desde qué otras misteriosas facultades se emprende el análisis del alcance objetivo de nuestras facultades, es algo que a Berkeley le resulta completamente ininteligible. Ante declaraciones como ésta a nuestro obispo sóloamente se le ocurrirá decirnos aquello de que: ¡Qué bien hubiera hecho Locke en comenzar por aplicarse algunos contenidos del tercer libro de su **Ensayo!**

La pretensión de una crítica rigurosa y "acósmica" no puede tener nada que ver con límite ninguno. Si hay límites hay regiones y si hay regiones hay cosmos. Tarde o temprano el establecimiento de esta parcela de realidad, definida negativamente por contraposición a nuestra percepción efectiva, hará surgir de su interior la imagen más o menos precisa de un "mundo" entero, total, en la que habrá de apoyarse en algún momento el peso de todo el discurso. Esto es, en el propio

planteamiento del límite lockeano se encierra una gran traición a su intención crítica, desde el momento en el que no puede ser verdad aquello que Locke declara cuando escribe que:

"Puesto que es mi intención investigar los orígenes, alcance y certidumbre del entendimiento humano junto con los fundamentos y grados de creencias, opiniones y sentimientos, no entraré aquí en consideraciones físicas de la mente, ni me ocuparé de examinar en qué puede consistir su esencia, o por qué alteraciones de nuestros espíritus o de nuestros cuerpos llegamos a tener sensaciones en nuestros órganos, o ideas en nuestros entendimientos, ni tampoco si en su formación esas ideas dependen, o no, algunas o todas, de la materia^{<9>}."

No sólomente el contenido ulterior del **Ensayo** desmiente, pues, palmariamente esta declaración sino que ella misma es inconsecuente de suyo con la propia empresa anunciada de buscar "orígenes" y "alcances". El objetivo del inmaterialismo a este respecto puede anticiparse con total precisión: una refutación gnoseológica "a priori" de este absurdo planteamiento fruto de alguna confusión en la manera que tenemos de concebir nuestra experiencia. Más precisamente aún, nos propone el inmaterialismo, algo hacemos mal con los datos de nuestra experiencia que terminamos por confundirlos con nuestras teorías acerca de la experiencia. Y en esta confusión entre lo que nosotros experimentamos y cómo nos figuramos nosotros que experimentamos lo que experimentamos es donde reside, por una parte, esa operación de "sustracción" mental que origina el fantasma de una naturaleza "en sí", también denominada "sustancia material" y, por otra, aquel vínculo definitivo entre imaginación y materia que asentábamos al comienzo de nuestro trabajo y cuyo ejercicio anárquico encuentra de este modo en la modernidad un lugar privilegiado. Todo el carácter nouménico de la realidad moderna, parece querer decirnos Berkeley, es siempre el resultado

de una actuación acrítica de nuestra fantasía y de su posterior cobertura conceptual bajo el engañoso rigor de una definición "negativa": lo que imaginamos como inimaginable.

Paradójica verdad si tenemos en cuenta la mala reputación que la imaginación ha arrastrado generalmente durante este período. Verdad algo más comprensible si recordamos otra vez, como apuntábamos en su momento, que operando siempre e inevitablemente nuestra imaginación a la hora de forjarnos una "imagen" del universo, o la acogemos como tal y por sus propios méritos en nuestro pensamiento, o acaba haciendo de las suyas sin control y, lo que es mucho más grave, bajo apariencia de razón o de dato fehaciente.

En su brillante estudio sobre la cosmología moderna resume Capek este espíritu "pictórico" de la ciencia moderna - que nosotros hemos llamado más bien "teatral"- con la célebre y significativa frase de John Tyndall dirigida a algunos de los más eminentes físicos del XIX: "Pregunta a tu imaginación si lo quiere aceptar". Y explica entonces que: "Las palabras "imagen" y "concepto" indican claramente una diferencia entre la teoría [física] clásica [moderna] y la moderna [contemporánea]: en las teorías clásicas la facetas sensoriales - especialmente la visual y la táctil- desempeñaban un papel decisivo: las teorías modernas, por virtud de su naturaleza abstrusa, se resisten a todos los intentos de representación visual o táctil^{<10>}."

No cabe duda, por tanto, de que el tratamiento de la imaginación es injusto por parte de una modernidad que tanto le debe, y uno de los indudables méritos de Kant es el de haberla rescatado de esta lamentable situación en la que las ideas facticias cartesianas habían contribuido a sumirla como colofón de un estado de animadversión generalizada que no se debe imputar exclusivamente a Descartes, sino que nace con la modernidad misma. 'Es "la loca de la casa", según expresión que se atribuye a Malebranche, al que le era ciertamente querida. Si bien parece

que esta atribución, que proviene del **Diccionario** de Voltaire, no es del todo exacta, y que la frase en sí no aparece como tal en el del oratorio sino que, seguramente, proviene de Fenelón al comentar algún pasaje de Santa Teresa; a quién se la atribuye, por cierto, también inexactamente ^{<11>}.

En lo que prosigue han de estar presentes, pues, temas cruciales de la doctrina berkeleyana que ya hemos tratado aquí. Particularmente su refutación del representacionismo va a operar constantemente como contexto inmediato en el que Berkeley asienta un principio argumental definitivo: el de que "las cosas sensibles son sólo aquellas que se perciben inmediatamente por los sentidos" ^{<12>}. Nuevamente nos enfrentaremos con sus argumentos contra la distinción entre cualidades secundarias y primarias o con sus agudas puntualizaciones al denunciar una espacialización subrepticia de nuestro discurso gnoseológico, pero, en definitiva, nada parece haber contribuido más a este género de enredos que:

"...el haberse acostumbrado a hablar de esas cosas en términos tomados en préstamo de las ideas sensibles por ejemplo. La voluntad se denomina "movimiento" del alma: esto infunde la creencia de que la mente del hombre es como una pelota en movimiento, impulsada y determinada por los objetos de los sentidos de forma tan necesaria como aquella lo está por el golpe de una raqueta" ^{<13>}.

No cabe duda de que mezclar el tenis con la metafísica es un hábito peligroso, pero esto viene a ser, precisamente, lo que realiza todo género de "psicologismo" moderno con una pericia tal que termina por constituirse, más que en doctrina, en "creencia". Esto es, en suma, justamente lo que hace ese "limitacionismo" Lockeano. La perspectiva desde la cual vamos a considerar ahora al inmaterialismo como corrección del cogito y en su contexto cultural más amplio es precisamente ésta: la concepción moderna

del mundo arrastra una mala jugada de la imaginación y el límite perceptual que tanto le preocupa es solamente un malentendido fruto de la misma. Frente al cuerpo central de la cosmovisión moderna viene Berkeley con su doctrina inmaterial a recordar una tesis contundente: lo "nouménico" sólo puede serlo en tanto que imaginado como tal y lo imaginable es solamente aquello que se puede imaginar.

El ámbito propio de la imaginación es, pues, la idea; y tanto el "representado absoluto" como la "sustancia yo", que delimitan el contexto de la crítica berkeleyana, han jugado a traspasar con la imaginación la barrera de la sensibilidad y a negarlo luego por los más diversos medios. Puede haber, y de hecho hay, límites a nuestra inteligencia. Puede haber, y de hecho hay, seres que escapan actualmente a nuestra sensibilidad, o que lo hagan definitivamente, razón por la cual se denominarán propiamente estos últimos "espirituales". Bien está eso de traspasar la barrera de la sensibilidad siempre que se haga con la razón. En tal caso pueden decirse muchas cosas acerca de las sustancias que quedan allende nuestra experiencia: "Dios sabe hasta donde podrá ampliarse nuestro conocimiento de seres Intelectuales a partir del Principio^{<14>}". Pero vislumbrar tras nuestras ideas el reino de la materia es haber colado a la imaginación por la puerta falsa. Y la aporía que de ello se desprende es la de querer determinar el estatuto de nuestra sensibilidad a partir de una imaginación que no es más que su consecuencia.

II. El síndrome de Gulliver.

Pero: ¿qué es exactamente eso de determinar el estatuto de nuestra sensibilidad mediante la imaginación? ¿cómo efectúa la

mentalidad moderna esta operación pre-crítica y se instala en ella? Si retomamos aquí nuestra indagación histórica, podremos detectar la presencia efectiva de este motivo cultural en un proceso cuyas manifestaciones son variadas y abundantes. Es echar en falta facultades en nuestro trato con las "cosas", acaso nuevos sentidos. Son esos abismos de mundo ignoto que el telescopio y el microscopio habrían atisbado, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, y que tanto obsesionaban a Pascal. Es, en fin, la angustiosa vivencia de los objetos del mundo en el que nos movemos como meros fenómenos de un piélago abismal de realidad sensible en bruto, que llamamos materia, o regulada por causas absolutamente ajenas al espíritu, que algunos, no todos, se obstinan en llamar "Naturaleza". El mundo como un "montón de imágenes rotas" sobre las que solamente nuestros particulares intereses de criatura ajena a su constitución esencial, excéntrica como la tierra copernicana, puede arrojar alguna luz de sentido meramente intrumental. " Si conseguimos averiguar las reglas mediante las cuales un ser racional, puesto en el estado en el que el hombre está en este mundo, puede y debe gobernar sus opiniones y los actos que de ellas dependan, ya no es necesario preocuparnos por qué otras cosas trasciendan nuestro conocimiento ^{<15>} ."

Pero ya sabemos lo que esas "otras cosas" y su "aparente" distancia tienen de falaz. El peso de la crítica inmaterial berkeleyana en la conciencia moderna va a ser, pues, el mismo peso que el de esas otras "cosas" que, sin embargo, son las que determinan el "estado" último en el cual "el hombre está puesto" en "este mundo" para gobernar opiniones y que son, para Berkeley, vana pesadilla de una racionalidad mal orientada . Resulta de todo ello para nuestro conocimiento, que se sigue regocijando, no obstante, en su cientificidad, una objetividad falsa, y, por ello, ajena a nuestra vida y a nuestra situación humana instaladas en otro tipo de objetividad; un espejismo de trascendencia tanto más peligroso cuanto mejor conseguido.

Es preciso reiterar, por tanto, que la materia-noúmeno moderna es, para Berkeley, con mucho más rigor del que se piensa y fuera de un feliz juego de palabras, "lo inimaginable imaginado"; literatura, ciencia ficción^{<16>}. Lo es en su génesis categorial y lo es igualmente en el papel gnoseológico que se le obliga a desempeñar puesto que sólo una mediación espúrea de nuestra sensibilidad más allá de los confines que a ésta se le asignan justifica que eso que intuimos tras nuestra vivencia sensible se nos resista a ser conceptado como espíritu. Fijémonos bien, decir que no podemos saber con certeza que sea espíritu o incluso, simplemente, que de hecho no sabemos si lo es, constituye ya, para nuestro autor, un verdadero sofisma. Si está más allá - o más acá - de la experiencia es por definición sustancia, o no somos coherentes en el uso de este término, y, si es sustancia, es espíritu o no somos coherentes en el uso de este término. Lo que predispone a la mentalidad moderna a mirar con cierta repugnancia la posición de nuestro obispo es solamente una travesura de nuestra imaginación obnubilada con nuestros microscopios.

En 1590, según parece, Zacarías Janssen, fabricante de gafas holandés, se asoma por primera vez a un microscopio. Con el lo hace toda la modernidad para descubrir otra dimensión de realidad más con que conmocionar su conciencia. A ningún estudioso se le oculta, por ejemplo, la importancia del descubrimiento de los microorganismos en pensadores como Leibniz. Quienquiera que haya leído, por su parte, el **Ensayo de Locke** encontrará esta temática de lo microscópico presidiendo su razonamiento gnoseológico en momentos cruciales de los libros segundo y cuarto. Ciertamente, como apunta nuestro obispo: "Un microscopio nos introduce, de algún modo, en un nuevo mundo"^{<17>}. De algún modo, en efecto, el problema estriba ahora en comprender qué modo y qué mundo son esos.

Para empezar no es un mundo completamente nuevo. La vivencia de lo microscópico, como anteriormente la de lo

telescópico, operan ya sobre el camino trillado de algunas concepciones cosmológicas tras las que subyace una teoría de la realidad muy elaborada y compleja. Viene a ser, en fin, el espaldarazo experimental de postulados tales como el de "homogeneidad del espacio" que establece la "similitud geométrica entre varias capas de magnitudes espaciales" o, como se ha denominado también, el "tema Gulliver".

"Entrégesele un ácaro con su diminuto cuerpo y partes incomparablemente más diminutas, miembros con articulaciones, venas en los miembros, sangre en las venas, gotas en los humores, vapores en las gotas. Volviendo a dividir estas últimas cosas, permítasele que agote sus facultades de concepción, y el último objeto a que pueda llegar sea ahora el de nuestro discurso. Tal vez piense que en él está el el punto más pequeño de la naturaleza. Yo le haré ver en él un nuevo abismo^{<18>}."

Huelga subrayar que nos encontramos frente al trasunto literario del postulado newtoniano de un espacio absoluto y homogéneo, y, a nuestros efectos, de una espacialidad absoluta completamente al margen de cualquier referencia subjetiva. Una "idea", pues, que nace ya con vocación de no serlo de nadie. Cuando vemos por el microscopio, toda nuestra metafísica mira también con nosotros y, como no la vemos, pensamos que no está. Berkeley es consciente de ello y va a venir decirnos, en suma; "Yo, en cambio, voy hacerles ver a ustedes, señores Locke y Pascal, que por fuerza de coherencia con los términos que ustedes mismos usan, ese objeto que agota nuestras facultades es efectivamente y no puede dejar de ser el último punto de la naturaleza". Es, en este caso, el "minimun visibile", objeto mínimo de conciencia visual, idéntico para cualquier criatura que vea y, más allá del cual, jamás será Berkeley quien diga que no hay nada. Pero, lo que pueda haber, de ninguna manera podrá ser objeto de conciencia visual y, por tanto, no será tampoco "Naturaleza" en tanto concibamos esta como algo que pueda ser

visible de cualquier modo ^{<19>}.

En segundo lugar, ese mundo tampoco es "el" nuevo mundo sino "un mundo nuevo más" que añadir a otros tantos. No es momento éste de insistir en la conmoción cultural que acarrea el descubrimiento de América y la saga posterior de expediciones a una tierra que es capaz de sorprendernos con cualquier cosa, y, sobre todo, con valores y órdenes nuevos que desvinculan por completo nuestra ética y nuestra sociedad de un supuesto "orden" natural que no aparece por ninguna parte ^{<20>}. La primera crisis colonial que habrá de librar Europa es la de que sus marinos cuenten que la razón universal cartesiana no llega mucho más allá de Finisterre. Pero es indudable que nos hallamos instalados por completo en una expectativa general de relatividad, de perspectivas infinitas y equivalentes sobre el mundo, que motivos culturales diversos, como el referido tema circense, acogen y fomentan como expresión natural de nuestro vínculo con la realidad. Con una realidad cuyo sentido definitivo se esconde siempre más allá de cualquier horizonte actual.

En tercer lugar, en fin, y sobre todo, no es este modo un modo cualquiera de asomarnos a otro nuevo mundo más, ya prefigurado por motivos culturales muy complejos. Nuestro modo de mirar por microscopios es, antes que nada, un modo "científico" de mirar. Como es bien sabido, el telescopio de Galileo se considera con todo merecimiento el primer "instrumento" científico de la historia pese a no ser, desde luego, el primer telescopio de la historia ni, mucho menos, el mejor de su momento. La razón es tan simple como grandiosa. Es el primer instrumento que nos consta que no se fabrica para "contemplar" lo que hay en la naturaleza sino para "contrastar" una teoría. La trilogía "ojo-instrumento-realidad" asume pues así, definitivamente, su condición histórica actual de trasunto materializado de la trilogía previa "teoría- hipótesis- dato".

Sobre el alcance de esta modificación, que es el

nacimiento mismo de la ciencia moderna, disponemos desde hace tanto tiempo de trabajos tan excelentes que sólo el mencionarlos parece ocioso. Sí conviene recordar siquiera, en cambio, cierto rasgo de la moderna concepción científica del mundo sobre el que no se suele reparar tanto como en otros: el de que se construye, precisamente, desde una completa primacía de la imaginación sobre la vivencia empírica inmediata. En efecto, el carácter mismo del "experimento" moderno, con sus condiciones teóricas "ideales" y sus verificaciones empíricas subsiguientes se dice, y se dice bien, que es la primacía del método, de la teoría, de la razón sobre vivencia empírica ingenua y natural. Pero este método, esta teoría, esta razón continúan operando por completo en un ámbito riguroso de sensibilidad, que ahora se hace "pura", y en unas coordenadas de experiencia "a priori" que la subyugan por completo al imperio de una experiencia hipotética, esto es, de la imaginación al servicio de unos postulados.

Es la imaginación, por consiguiente, el poder "ejecutivo" de una razón legisladora. De aquí que la fuerza de la revolución kantiana pueda cifrarse en haber reconocido e intentado regular este protagonismo insoslayable de la imaginación en su función "colonizadora" de la vivencia empírica inmediata y, por tanto, haber afrontado rigurosamente por vez primera el verdadero estatuto gnoseológico de la conciencia científica moderna. "...Pregúntate a tí mismo si puedes dibujar un cuadro mental del fenómeno en cuestión; recházalo si no se puede construir un diagrama visual, un modelo mecánico. Esta demanda apenas varió del siglo XVII al siglo XIX: la recomendación de Tyndall es básicamente idéntica a la de Descartes y Huygens. El ideal cartesiano de explicación por figuras y movimientos, "par figures et mouvements", continuó siendo el motivo inspirador de Faraday, Maxwell, Hertz y Kelvin, e incluso, al principio de este siglo, de Lorentz y J.J. Thomson. Desde el punto de vista epistemológico este es probablemente el rasgo más significativo y revelador de las teorías clásicas^{<21>}."

Por un triple motivo nos encontramos, pues, sólido y acogedor en el corazón del temperamento cosmológico moderno, el hogar en el que debe residir ese objeto "fantástico" que es la sustancia material. Esa entidad "insensible" que es condición externa de nuestra sensibilidad y de la cual emana su verdadero "orden" en virtud, sin embargo, de un orden propio que no es un "orden" verdadero, porque "debe ser" esta entidad algo completamente ajeno a la conciencia. Es esta, sin duda, una definición algo afectada, una definición de especialista volcado en algo tan remoto como la función categorial que le toca desempeñar a la materia. Quiere ser, sin embargo, con toda su retórica, una definición auténtica, y lo que encierra de tecnicismo no debe apartarnos de dos hechos fundamentales. El primero, que en ella se juega, como es notorio, el lugar que otorgemos a nuestra conciencia en el ámbito de la realidad y, por ende, nuestra vivencia teórica toda de lo que sea realidad, de lo que sea existencia. El segundo, que el contenido gnoseológico que expresa en la mentalidad moderna no fue, desde luego, una cuestión de especialistas, sino un motivo entrañable traspasado en todas las manifestaciones de su cosmovisión.

La constancia plena de este calado cultural vamos a poder sacarla si nos remitimos brevemente a la literatura del momento. **Los Viajes de Gulliver**, tan cercanos por tantas razones a los **Ppos**, constituyen un ejemplo paradigmático de esa vivencia de homogeneidad espacial que no requiere mayor certificación ^{<22>}. Pero la imaginación moderna rebasa con mucho el mero juego de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Su complicidad con la temática de nuevos mundos y, por lo tanto, nuevas perspectivas gnoseológicas, es total. Pocas personas saben que el primer humano que llega a la luna es nuestro compatriota el hidalgo sevillano Domingo Gonzalez. En 1638, precisamente, fecha de la edición en Londres de la novela que protagoniza, **The man in the Moon**, de Francis Godwin. El prólogo de su traductor al francés, diez años más tarde, justifica la aventura con este sustancioso argumento: "No tienes más que recordar que lo que hoy

está probado respecto a los antípodas era antes una paradoja tan grande como ésta: que hay en la luna varios pueblos que la habitan y que se gobiernan de una forma muy diferente de la nuestra. Estas verdades parecen haber estado especialmente reservadas a nuestros siglos ^{<23>}."

Quien todavía piense que la ciencia ficción es un género típico de nuestro siglo desconoce por completo la mentalidad de de los siglos XVII y XVIII. A la obra de Godwin, en efecto, han de sucederle pronto verdaderos clásicos del género como: **A discourse concerning a New World and another Planet in Two Books** de Wilkins (Londres 1638), **Discurso nuevo probando la pluralidad de mundos: que los astros son tierras habitadas y la tierra una estrella** de P. Borel (París, 1647), **Viaje a la luna e Historia de los estádios e imperios del sol**, de Cyrano de Bergerac (1649 y 1652, respectivamente). Son todas ellas fantasías de literatos consumados y verdaderos "best sellers" del momento. No son las únicas, sin embargo, ni acaso las más interesantes para nuestros fines. Junto a las fabulaciones de estos diletantes no faltan las incursiones de los profesionales: **Si los astros son habitables** del mismísimo Gassendi, (1658) donde recoge la opinión de que en la luna pueda haber hombres unas quince veces más grandes que nosotros, las **Conversaciones sobre la pluralidad de mundos** de Fontenelle (1686), **Cosmoteoros, sive de terris caelestibus earumque ornatu conjecture** de Huygens, o **Sobre el sol** de C. Einmart ^{<24>}. Son todas ellas ilustres continuadoras de la saga inaugurada por Kepler con su **Astronomia lunaris** y sus selenitas "subvolves" y "privolves".

En todos ellos hallaremos expresiones tan afines al espíritu del **Ensayo** de Locke como éstas: "Está en la grandeza de Dios haber puesto en la luna hombres de razas muy diferentes y tan desemejantes que no tienen relación alguna con nuestra constitución ^{<25>}." Pues, al fin y al cabo: "El autor infinito y sabio que nos ha hecho a nosotros y a todas las cosas que nos rodean, ha acomodado nuestros sentidos, nuestras facultades y

nuestros órganos a las conveniencias de la vida, y a los asuntos en que tenemos que ocuparnos aquí. Somos capaces, por medio de nuestros sentidos, de distinguir y de conocer las cosas y de examinarlas hasta el punto de poder emplearlas en beneficio nuestro y en distintas formas de satisfacer las exigencias de la vida^{<26>}." Qué duda cabe que está en la grandeza de un Dios omnipotente hacer cosas semejantes y no es por eso por lo que hemos traído aquí a colación todas estas obras. La clave de la cuestión no reside en ello, sino en que tras todos estos fantásticos personajes encontramos una vivencia gnoseológica muy precisa y, a la vez, sumamente elaborada: la de que puede haber y acaso hay otras experiencias sensibles del mundo esencialmente distintas a la nuestra, es decir, que hay infinitos tipos de ideas de las que a nosotros solo nos toca una exigua representación. Y esta tesis, la de que nos faltan "ideas" con que dar un sentido definitivo al mundo en el que vivimos y debemos conformarnos con un sentido meramente operativo, de apaño "ad hoc", como Locke argumenta con tanto cuidado, es algo tan notable de suyo que debemos prestarle alguna atención.

" En una conversación que tuvieron los dos, Micromegas, que deseaba instruirse, le preguntó cuántos sentidos tenían los hombres de su globo.

- Tenemos setenta y dos - dijo el académico-, y todos nos lamentamos de tener tan pocos. Nuestra imaginación se adelanta a nuestras necesidades y encontramos que con nuestros setenta y dos sentidos, nuestro anillo y nuestras cinco lunas estamos demasiado limitados.

- Ya lo creo - dijo Micromegas-, porque en nuestro globo tenemos cerca de mil sentidos, y aún nos queda no se qué vago deseo, qué inquietud que nos advierte sin cesar que somos poca cosa y que hay seres mucho más perfectos..."

'(Voltaire, **Micromegas. Viajes de un habitante de Sirius y de un habitante de saturno**)^{<27>}

III. Sobre ángeles, hombres y gorgojos.

" Y aquí permítaseme proponer una extravagante conjetura mía, ya que tenemos algún motivo - si podemos dar crédito a las cosas de las que se dice, no pueden ser explicadas por la filosofía- para imaginar que los espíritus pueden asumir cuerpos de distinto volumen, forma y con una configuración distinta de sus partes, y es porque, seguramente, hay una gran ventaja que algunos de ellos tienen sobre nosotros y es que pueden forjar para sí determinados órganos de la sensación o de la percepción adecuados para un propósito determinado y para las circunstancias del objeto que quieran considerar... Y aunque no podemos por menos de admitir que el poder y la sabiduría de Dios pueden forjar criaturas con miles de facultades distintas y de manera de percibir las cosas exteriores diversas de las nuestras, la verdad es que nuestros pensamientos no pueden ir más allá de lo que nos es propio ^{<28>}."

En este pasaje del **Ensayo** de Locke hay algo mucho más notable aún que su tímida incursión en el terreno de la angelología y que se hará manifiesto si lo comparamos al siguiente a Aristóteles.

" Que no existe ningún otro sentido aparte de los cinco - me refiero a la vista, oído, olfato, gusto y tacto - cabe confirmarlo de la siguiente manera. Puesto que, de hecho, tenemos sensación de todo aquello que constituye el objeto del tacto - en efecto, todas las cualidades de lo tangible en tanto que tangible nos son perceptibles por el tacto - habrá que suponerse por fuerza que, si nos falta alguna sensación es que nos falta, a su vez, algún órgano sensorial. Ahora bien, las

cualidades que percibimos al entrar en contacto con ellas son perceptibles por medio del tacto, sentido que, de hecho, no nos falta; en cuanto a las cualidades que no percibimos directamente sino a través de un medio, las recibimos a través de los cuerpos simples - me refiero, en concreto, al aire y al agua -... La pupila es agua, el oído es aire, y el olfato, de ambos, mientras que el fuego no entra en la composición de ninguno o es común a todos - ya que ningún ser sin calor es capaz de sentir - y la tierra, en fin, o no forma parte de ninguno o entra en la composición del órgano del tacto... En conclusión, a no ser que exista algún otro cuerpo simple, o bien alguna cualidad que no esté presente en cuerpo alguno de este mundo, no cabe la posibilidad de que nos falte algún sentido^{<29>} ."

Decíamos más arriba que la vivencia del límite facultativo moderno no era equiparable, sin más, a la vivencia de finitud intelectual secular en occidente y a la que, desde luego, ningún autor cristiano, como nuestro obispo, puede ser ajeno. En aquella confluyen dos aspectos radicalmente distintos y novedosos. El uno, producto directo del representacionismo, es el hito de la muralla de ideas. Si toda realidad objetiva es percibida a través de una entidad intencional intermedia, estamos condenados a no tomar jamás contacto directo con la realidad objetiva exterior. De este asunto, y de la alternativa berkeleyana, hemos tratado ya convenientemente y habremos de insistir sobre él en el siguiente capítulo. Pero la vivencia moderna del límite es mucho más que eso. Es, también lo hemos visto, la vivencia de que el "mundo" de las cosas sensibles, entre las que somos nos movemos y existimos, y la "experiencia" que tenemos de ese mundo no solamente son dos ámbitos distintos de la realidad, sino que ni se superponen ni se corresponden siquiera de una manera "especial". La relación que guarden entre sí sus contornos es un suceso más entre los muchos que conforman el universo y de los cuales nuestra razón no puede "dar razón".

Más aún, cuando se nos dice que en las partículas que conforman la piel de nuestras manos puede haber otro universo y que, además de agudeza visual, es posible incluso que nos falten modalidades sensoriales adecuadas para concebir siquiera su conformación física, se nos está diciendo que nuestro mundo, como nuestras manos, pueden no ser en última instancia nuestro mundo y nuestras manos pese a ser nuestros. Y esto no quiere ser un mero juego de palabras, porque, en definitiva, esa inmesa parcela de la realidad que nos es completamente ajena a la hora de otorgarle un sentido parece no serlo en absoluto, sin embargo, a la hora de autorizar o desautorizar el sentido que queramos darle a esa otra parcela en la que vivimos, y sentencia su completa alienación del mundo del espíritu, de la conciencia y de los sentimientos y los fines.

Conocemos desde hace mucho la opinión berkeleyana de que que esta caracterización del "mas allá" de las cosas materiales sólo puede ser producto de un sofisma, así como también lo esencial del argumento con el que Berkeley la justifica. Ahora, en nuestra prosecución del sentido final de esta crítica, debemos ahondar un poco en la naturaleza de esa fantástica y falaz "sustracción" metafísica de la que hemos hablado y comprobar el papel que nuestra imaginación desempeña completamente al margen tanto del rigor empírico como del deductivo.

La agudeza de la que hace gala Aristóteles en este texto con que se inaugura un tercer libro del **De Anima** - por el que ya sabemos que Berkeley sentía especial predilección y que se considera uno de los pasajes más oscuros del mismo - es, si se contempla desde aquí, verdaderamente extraordinaria. En definitiva, nos explica Aristóteles, la facultad debe corresponderse necesariamente con su objeto y el conjunto de las facultades sensibles con el conjunto de seres sensibles. El trascendental aristotélico nos deslumbra fugaz e inaprehensiblemente con un destello de trasdendentalidad moderna. Pero no cabe duda de que una argumentación como ésta de

Aristóteles no puede tener cabida, como tal, en un planteamiento rigurosamente crítico del problema de nuestras facultades. De ahí que el final del propio razonamiento aristotélico haya de enunciarse como hipótesis: "a no ser que existan otros cuerpos u otras cualidades". La posición del propio Berkeley, sin embargo, va a aproximarse más a la de Aristóteles que a la de un contemporáneo como Locke, guardando al fin, como siempre, distancias insalvables con cualquier otra. Si somos capaces de explorar debidamente en qué consiste la originalidad de la posición berkeleyana aquí, habremos avanzado mucho en nuestra comprensión del sentido del inmaterialismo como crítica al "mundo natural" forjado por la imaginación moderna y de la falacia gnoseológica que se esconde en él.

¿Qué significa realmente para un gnoseólogo un microscopio? De la propia T.V berkeleyana podemos extraer una hipótesis bien simple que nos ayude a concretar esta pregunta :
¿qué pasaría si fuésemos un gorgojo?³⁰ Por supuesto pasarían muchas cosas, pero el sentido de la hipótesis berkeleyana es más bien este otro: qué consecuencias gnoseológicas debemos extraer del hecho de que nuestra conciencia sea compatible con la percepción de la realidad de un gorgojo. Y la respuesta de Berkeley a esta primera aproximación experimental del problema es sencilla y rotunda; absolutamente "nada". A diferencia de Aristóteles, Berkeley no considera si una alteración de nuestras modalidades perceptivas es o no metafísicamente imposible, ni comienza su argumento con un inventario de objetos del mundo. Establecida la patencia inexorable del mundo como tal desplaza más bien la cuestión a la de si sería o no gnoseológicamente relevante una alteración sustancial, cuantitativa o cualitativa, de nuestras facultades perceptivas. Y con su negativa a concederle relevancia nos está recordando, con especial oportunidad, que su análisis del dato perceptual es un análisis completamente trascendental que vale tanto para el ángel, si hubiera que dotarlo de alguna clase de sensibilidad, el filósofo o el gorgojo. Si existiesen tales otros cuerpos o cualidades de

las que Aristóteles habla, no podríamos hablar de ellas, pero esto es pura lucubración gratuita, concesión a una hipótesis absurda y contradictoria en sí.

"...si existiesen cuerpos externos, sería imposible que llegásemos alguna vez a conocerlos: y si no existiesen tendríamos las mismas razones que tenemos ahora para pensar que existen... pero no voy a tratar aquí de ellas detalladamente porque pienso que los argumentos "a posteriori" son innecesarios para confirmar lo que, si no me equivoco, ha sido demostrado suficientemente "a priori"^{<31>}."

He aquí la diferencia fundamental entre el sentido de la observación "realista" aristotélica y la berkeleyana: esta última quiere ser "a priori". Conviene que tomemos buena nota tanto del sentido con el que Berkeley maneja este "realismo a priori" del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo, como del vínculo insoslayable que comienza a forjarse en su argumentación entre lo "completamente ajeno" y "lo contradictorio" sobre el que volveremos de inmediato. Ni la totalidad ni la patencia del mundo que comparece ante nuestra conciencia son asuntos que conciernan al manejo de cualesquiera instrumentos de observación o cualquier ejercicio de psicología comparada. Una percepción visual ante una conciencia es siempre una idea visual, una "unidad de sentido" visual, si se nos permite importar momentáneamente esta expresión, que hace referencia al sentido general en que se inserta la acción de un sujeto o, de lo contrario, no puede ser absolutamente nada. He aquí el sentido metafísico del empeño berkeleyano por salvaguardar siempre un "minimum sensibile" que puede traducirse tanto por "dato sensible elemental" como por "unidad mínima de sentido". He aquí, también, el porqué el éxito argumental de nuestro obispo en esta empresa, desde la T.V. hasta el **The Analyst**, radica siempre en mostrar 'que sin acción, que sin "tacto" - el sentido de la acción, que en Berkeley agrupa siempre sinestesia y kinestesia -

no hay referencia alguna para el dato visual que pueda configurarlo como "dato" objetivo. Y del mismo modo que el matemático cuando sostiene la objetividad del cálculo infinitesimal, el científico que persigue un infinitesimal perceptivo, persigue en definitiva "el fantasma de una cantidad desaparecida"^{<32>}.

La gran verdad que se encierra, pues, para Berkeley en un texto como el de Aristóteles es que la índole gnoseológica fundamental de los objetos y "cualidades" que pueblan cualquier universo perceptual posible es siempre la misma y, por lo tanto, es verdad que no existen en el mundo "otros" objetos ni "otras" cualidades y, por consiguiente, que no existe "otro" mundo sensible fuera del que actualmente comparece ante alguna conciencia. El sofisma de razonamientos como el anterior de Pascal no reside, pues, tanto en concebir un proceso de agudización permanente en nuestra facultades, sino en dotar a ese proceso de una profundidad gnoseológica que desautoriza la patencia efectiva de unas vivencias actuales en nombre de otras que están por venir.

La magnitud de este espejismo moderno y de su atentado contra la certeza y unidad primigenias del mundo se pone igualmente de relieve, desde una perspectiva más amplia, si recordamos el sentido del anterior texto de Pascal y atendemos ahora a la objeción que nos propone el siguiente análisis ortegiano de la física "clásica" a propósito de su admiración por la figura de Einstein.

"`Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos.' Esta audacia me inquietó sobremanera, porque me abrió los ojos sobre otros muchos juicios de la ciencia moderna que, menos ostentosamente, cometen la misma falta. De modo - pensaba yo- que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar el secreto de

fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar en un vago futuro, para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre. ¿Qué sentido tiene esto? La ciencia tiene que resolver hoy nuestros problemas, no trasferirlos a las calendas griegas. Si sus métodos actuales no bastan para dominar los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces...

Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica. Como Einstein decía, por aquellos años, que es preciso, en física, construir conceptos que hagan imposible el movimiento continuo... yo pensaba que era preciso elaborar una filosofía partiendo, como de su principio formal, de excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario de estas calendas ^{<33>}."

El pleno desarrollo de su argumentación paralela lo efectúa, sin embargo, nuestro obispo en dos contextos argumentales diferentes, y en cierto modo, escalonados, que vamos a considerar ahora. El primero de ellos se sitúa en un estadio eminentemente empírico y se desarrolla inicialmente en la T.V.. Su esencia es bien sencilla. Por un lado, es evidente que el progreso en nuestros sistemas e instrumentos de investigación amplía considerablemente la cantidad de ideas sensibles y, de manera muy especial, las de la vista. Este aumento, sin embargo, y por valioso que pueda resultar en un momento dado, sólo significa una alteración cuantitativa en la cantidad de información recibida por una modalidad sensorial determinada. Nada más lejos, pues, de la intención berkeleyana que privar a la realidad macroscópica o microscópica de la más mínima objetividad; el azul del espectrograma de una estrella es tan

real como el azul del cielo, y la redondez de un leucocito tan redonda como la de una moneda. Pero si caemos en la tentación de suspender nuestro juicio sobre la realidad de la redondez de la moneda o el azul cielo en nombre de otras cualidades ulteriores que quedan sistemáticamente más allá de ellos, estaremos cometiendo, cuando menos, dos contradicciones. La primera, pensar que un azul o una redondez es más real, tiene un estatuto metafísico diferente, a otro azul u otra redondez. La segunda será no caer en la cuenta de que la integración definitiva de ese nuevo azul o esa nueva redondez en el ámbito de la realidad es su integración en el ámbito de nuestra percepción actual y concreta. Esto es, que ese nuevo azul es real en la medida en la que dice algo acerca del cielo azul que está ahora sobre nuestras cabezas. De este modo la naturaleza del inmaterialismo berkeleyano retorna siempre a su origen primigenio de meditación en el párrafo tercero de los **Ppos** : considerar " qué significa el término 'existir' cuando se aplica a las cosas sensibles". Y así tenemos que:

"Un microscopio nos introduce de algún modo en un mundo nuevo. Nos ofrece una escena nueva de objetos visibles, totalmente diferente de la que contemplamos a simple vista. Pero la diferencia más notable es la siguiente: que mientras los objetos percibidos por el ojo tienen cierta conexión con los objetos tangibles, por donde aprendemos a prever lo que sobreviene con la aproximación o aplicación de los objetos distantes a partes de nuestro cuerpo, cosa que tanto contribuye a su conservación, no hay, sin embargo, una conexión semejante entre cosas tangibles y los objetos que son percibidos con la ayuda del microscopio ^{<34>}."

Cuando el científico mira por un microscopio no ejercita un acto de visión absoluta mirando un dato puro desde ninguna parte, hay un párpado que se aproxima a un cerco y ese cerco es un marco apropiado que divide el mundo en dos terrenos

"táctiles", no visuales; si aproxima su mano tocará un microscopio, no un leucocito, y esa proximación es un acto vital, biográfico, que divide, a su vez, su mirar en dos instantes a los que corresponden significaciones distintas. Otros instrumentos, otras teorías, otros actos se encargarán eventualmente de esclarecer la precisa relación, el sentido exacto que vincula en una misma realidad ese acontecimiento biográfico de un hombre y ese acontecimiento micrsocópico que el leucocito ejecuta. Pero mucho antes de que eso ocurra y un Pasteur o un Fleming desentrañen su sentido humano y definitivo de vida o de muerte, de salud o enfermedad, ese leucocito y ese hombre han sido hermanados ante la conciencia con unos vínculos primigenios infinitamente más sólidos que aquellos: ambos ocupan su lugar adecuado en la historia y en el mundo, y, como consecuencia, son reales. Ahora bien, la imagen de ese leucocito pululando por un medio líquido cualquiera no está en el mundo precisamente por ser un dato "puro" o de mayor calidad que el de la sangre que vemos manar de un rasguño, su rojo vale tanto como el lechoso translúcido del leucocito que contiene, y éste no es más real por no apreciarse a simple vista. Bien señala Filonús en el primero de los **Dial** este absurdo cientificista de colores que son más reales que otros porque lleva más tiempo acceder a ellos o que, simplemente, pretenden restar con su presencia realidad a los colores que espontáneamente vemos.

Debemos afrontar, de nuevo, en todo su vigor aquel análisis existencial que Berkeley realizaba con su mesa al comienzo de los **Ppos** para reparar ahora en la realidad del tono lechoso de un leucocito. "Célula blanca" significa su nombre y ciertamente le conviene, pese a presentársenos más bien transparente bajo el microscopio. Esa transparencia blanquecina que el científico afirma de los leucocitos y que todos hemos debido aprender en el bachillerato es, pues, una verdad científica. Pero no lo sería si no fuese real esa experiencia visual suya que se tiene al mirar por un microscopio. Y, debemos preguntarnos con Berkeley ahora, ¿por qué es real esa

experiencia? Así interrogado, el científico que nos la certifica seguramente tardará mucho tiempo en respondérsela satisfactoriamente. A su vez, la explicación berkeleyana, mucho más técnica, pese a lo que a primera vista pareciera, no dejaría de causarle cierto estupor. Decimos que esa "idea", esa "cosa", leucocito blanco, es real porque está en el mundo de las cosas reales y está en el mundo de las cosas reales porque nuestro científico lo está también y porque una mañana, real, concreta, después de desayunar ha paseado hasta su laboratorio entre árboles, niños y casas, y luego, se ha puesto su bata y se ha sentado y ha acercado su ojo a ese marco formidable que divide el universo visual en dos partes y que es la mirilla de un microscopio. Y cuando nos dice: los leucocitos de la sangre roja son blanquecinos, sabe que eso es real por ese paseo, por esa bata que lleva y por' esa mirilla siente en su cara tanto o más que por la mancha blanquecina que ha tenido brevemente ante sí. Y no se atrevería a decir tal cosa, si esa misma mancha redonda y blanquecina hubiera comparecido ante su conciencia al resbalar en la ducha o venírsele encima el tarro del café. Acudimos de nuevo a la T.V. y leemos:

"Por tanto, siempre que se nos diga que tenemos más perspectiva unas veces que otras deberá entenderse esto no con relación al objeto propio e inmediato de la visión, sino al secundario y mediato que, como ya ha sido ^{<35>}mostrado, pertenece propiamente al tacto."

Si aplicásemos ahora la corrección de este lenguaje que el propio Berkeley establece en el parágrafo 44 de los **Ppos**, habría que substituir ese "objeto mediato" aquí llamado táctil, más bien por ese otro objeto mediato general que llamaríamos "lo que nos pasa". Mirar por un microscopio no nos introduce, pues, en una diemsión nueva de la realidad. Sólo nos aporta nuevos datos con los que completar, modificar o ratificar el sentido de una realidad, de un mundo, que siempre es lo que está ahí delante y ahora. En tanto que conciencias, el "mundo" nos es forzoso y

obvio, lo problemático, lo que está por determinar, es su sentido. Nada nos introduce, pues, en una dimensión nueva de la realidad porque la realidad no tiene otra dimensión que la historia y, sólo en ella, datos que es preciso comprender. Y esto se nos haría manifiesto si no fuera por esa ilusión de trasfondo experimental que alimenta la noción de materia. Los protones, las proteínas y los cuásares son, ciertamente, reales, pero no son "más reales" y, sobre todo, no son realidad en la medida en que estén "ahí detras", sino en la medida en que están "aquí" ahora.

Aunque la radicalidad de esta posición en el pensamiento berkeleyano la veremos expresarse con mayor precisión metafísica en los **Ppos**, bien se comprende en este punto el extraordinario alcance gnoseológico que sin duda contiene la **T.V.** y que explica su primicia. Esta dimensión suscita en el contexto psicológico de la **T.V.** dos afirmaciones notables. La primera es la de que si un ser posee una determinada modalidad sensorial, la naturaleza gnoseológica de su dato es idéntica a la de cualquier otra criatura que la posea igualmente; la única variación estará en un contenido más o menos adecuado a sus operaciones vitales, razón por la cual se nos haría un servicio bien flaco si, creyendo mejorar nuestras facultades, se nos dotara de unos ojos microscópicos capaces de localizar leucocitos pero incapaces de localizar picaportes. Importa mucho reparar en que, además, tal cosa implica que si una planaria real tantea el mundo, tantea también nuestro mundo, el mismo que nosotros tanteamos con nuestras manos o de lo contrario no podemos imaginar siquiera esa planaria como una planaria real. Su dato táctil será siempre conmesurable con el nuestro porque entre ambos no puede mediar una distancia infinita. La conocida tesis berkeleyana de que una idea de una modalidad sensible cualquiera sólo puede ser similar a otra idea de esa misma modalidad sensible se debe leer también, por consiguiente, como la de que una idea de una modalidad sensible dada tiene que ser forzosamente conmesurable con otra de la misma modalidad.

"En primer lugar observaré que el "minimun visibile" es exactamente igual en todas las clases de seres dotados con la facultad visiva. Ni la más exquisita formación del ojo ni una particular agudeza de la vista puede hacerlo menor en una criatura que en otra; porque, al no ser distinguible en partes ni, en modo alguno, estar formado de ellas, necesariamente ha de ser el mismo para todos ^{<36>}."

Sencillamente, el espacio, como el tenis anteriormente, no tienen nada que ver aquí. La segunda afirmación es la de que si los ángeles fueran seres tales que gozaran de la facultad visual y de ninguna otra, entonces los ángeles no sabrían geometría.

"Para ilustrar más la cuestión voy a considerar el caso de una inteligencia o espíritu no incorporado, al que se supone ver perfectamente bien... No juzgaría, por tanto, como nosotros ni tendría idea alguna de exterioridad o profundidad, ni, consecuentemente, de espacio o de cuerpo, bien de modo inmediato, bien por sugerencia ^{<37>}."

Para hacer geometría hay que estar "incorporado". Pero fijémonos bien que el sentido del argumento berkeleyano no alcanza solamente a la capacidad subjetiva de hacer geometría, sino a la posibilidad objetiva de los cuerpos y el espacio geométricos. Si no hubiera conciencias "incorporadas" no habría "objetos" espaciales de ninguna manera. La "corporalidad" es una característica del modo de ser y de la índole de actuación de una conciencia, de sus modalidades gnoseológicas y de la coordinación de las mismas; tener cuerpo es una manera de ser conciencia, ser un cuerpo una manera de ser "ante la conciencia", y exclusivamente desde ella cobra realidad objetiva la "corporeidad" física de los objetos "materiales". La naturaleza

física es el trasunto de nuestra vida espiritual y mermar el espíritu en su nombre el dogmatismo más sofisticado y el más absurdo.

No deja de aparecernos Berkeley así como una suerte de "Feuerbach de la Naturaleza", o, al menos, de cierta concepción de la Naturaleza. La idea de una magnitud absoluta, absurda, como sabemos, para nuestro obispo, se concreta así, de nuevo en la completa dependencia gnoseológica de la corporeidad física respecto da la corporalidad subjetiva. Todo ponderable es relativo a una medida, toda medida relativa a una acción en el mundo, toda acción propia de un sujeto. Medir desde ninguna parte, mirar desde ningún lugar, palpar con ninguna piel es la ilusión a la que nuestra fantasía de racionalistas modernos ha sucumbido al amparo del falso concepto de sustancia material.

IV. La falacia del límite.

El equívoco entre la sustancia que nos afronta en nuestras sensaciones y el ámbito en el que alumbramos el sentido vital de éstas es, pues, el equívoco fundamental del planteamiento cartesiano de la materia. Gracias a este equívoco, y obsesionado por conjurar el fantasma de subjetividad absoluta que lleva dentro, por despegarse unos objetos que se le quedan adheridos a la conciencia, se precipita este planteamiento del mundo en el vertiginoso abismo de una "exterioridad" absoluta, en la completa alienación de cualquier atisbo de conciencia, panacea químerica de su error original. Con ello se transmuta la fantasía de un fenómeno infinitamente lejano, absolutamente ajeno, en la entidad "absoluta" de un "noúmeno", límite imaginario de su carrera hacia algo que esté infinitamente "fuera", más allá de cualquier experiencia actual posible. Ese

"noúmeno-no sabemos qué" de Locke no es, en suma, sino un fenómeno negativo, o, si se prefiere, un dato "ad calendae graecas" que no termina nunca de aparecer tal cual debe aparecer ante nosotros, ni ante nadie. Vemos estrecharse así el vínculo entre lo absolutamente ajeno y lo contradictorio dentro de la argumentación berkeleyana. Recordábamos en su momento cómo Berkeley puntualizaba que no refutaba la materia sólo por no tener idea de ella, sino porque su idea era contradictoria. Ahora debíamos añadir, acaso, que es contradictoria precisamente porque, siendo una idea, es imposible de tener, con lo que la confusión de Hylas que originaba tal matización no resulta ser del todo injustificada. El estrecho vínculo que así se forja entre nuestros capítulos sexto y séptimo es, en definitiva, el que hay entre el dato que carece completamente de sentido y el dato imposible.^{<38>}

"...lo mismo da que exista o no tal cosa, ya que no tiene nada que ver con nosotros, y no veo qué ventaja hay en discutir sobre no sabemos qué ni sabemos por qué^{<39>}."

Nuevamente vuelve a ser un equívoco en la manera de tratar nuestras propias modalidades sensoriales y su convergencia el origen psicológico de un gravísimo error del que la T.V berkeleyana quería advertirnos respecto de la naturaleza del "mundo externo". En efecto, la sexta meditación cartesiana es, a la par, la meditación sobre la materia, la meditación sobre el mundo externo y la meditación de la imaginación. Comienza Descartes allí salvaguardando un conocimiento científico de los cuerpos, del "mundo" de nuestra sensibilidad, para una intelección pura que se esfuerza por colocar completamente al margen de la imaginación con su célebre ejemplo de quilógono^{<40>}. Con esta victoria sobre la imaginación Descartes cree haber entrado en ese mundo de cantidad pura que Malebranche explotará definitivamente con su extensión inteligible en una psicología de la sensibilidad "pura" que ni siquiera tiene nada que ver con la

actualmente sensible.

Ante similar constatación, sin embargo - en suma la de la efectividad de las matemáticas -, el dictamen berkeleyano es muy distinto al que Descartes extraía de su ejemplo del quilógono. Por principio, "toda relación incluye un acto de la mente"^{<41>}. El número es, pues, una creación suya y el número en el espacio un acto de conciencia en el que debe concurrir necesariamente la sensibilidad o la imaginación. Así considerado el juicio matemático, como acto de la mente, ni tenemos ni podemos tener imagen sensible alguna del mismo sino, simplemente, una noción, esto es, entender el significado de su contenido sin ninguna clase de imagen^{<42>}. Por eso, allí donde Descartes propone la eficacia mundana de una "concepción pura" de los cuerpos, Berkeley no puede sino anotar "Mem, Las raíces imaginarias, desentrañar este misterio"^{<43>}. Pero el misterio del funcionamiento de las matemáticas es siempre, para Berkeley, un misterio de habilidad pragmática en el empleo del lenguaje de los números: "Ideas de Utilidad se anexan a los números." Ideas de utilidad que son, en suma, ideas, esto es, experiencias actuales o posibles.

Mas sucede que Decartes quiere hablarnos sobre todo, en su meditación sexta, del mundo sensible real y de los cuerpos "en sí" que hay tras nuestras ideas y eso es, además, una cosa bien distinta de la que se hace al comprender la veracidad de un juicio matemático como el de que un quilógono tiene mil ángulos y, por consiguiente, mil lados. No es solamente filosofía de las matemáticas. Es algo, por lo pronto, que "de facto" no puede hacerlo Descartes sin el concurso de nuestra imaginación. De ahí que, cuando nos pide hacer la prueba de visualizar la imagen de un quilógono, nos está invitando a probar a ver imaginariamente hasta dónde podemos imaginar una imagen.

'Es algo, además, que echa en completo olvido todo un conjunto de eventuales acciones físicas, de medidas,

comparaciones, dibujos y trazos, acciones de un sujeto en suma, sin las cuales es absolutamente imposible para Berkeley concebir tanto la objetividad de las matemáticas como las matemáticas mismas. El hecho de que estas acciones puedan ser unas cualquiera no significa que puedan dejar de ser. Es por eso por lo que la imaginación está rigiendo de principio a fin el ejemplo cartesiano del quilógono, y, muy especialmente, su aplicación y sentido. Y es porque Descartes, en el fondo, no puede obviar este hecho por lo que a la hora de llenar el hueco que la imaginación deja en su argumento como responsable última de objetivar en el mundo nuestros razonamientos, se aparenta llenar ese hueco con unas intuiciones puras cuando, en realidad, es Dios el único que puede completar un trabajo que, si la imaginación deja por hacer, ninguna otra facultad termina.

"Y no debo en manera alguna poner en duda la verdad de tales cosas si, habiendo convocado para examinarlas mis sentidos todos, mi memoria y mi entendimiento, nada me dice ninguna de estas facultades que no se compadezca con lo que me dicen las demás. Pues no siendo Dios capaz de engañarme se sigue de esto que no estoy engañado ^{<44>}."

En este inventario de facultades cartesianas se deriva una necesidad perentoria: coordinarlas todas, sintetizarlas para formar un "todo" que es el "mundo": y una ausencia notable que es la de la imaginación. De ambos hechos, en fin, sólo Dios puede dar cuenta. Pero sucede, además, que cuando Descartes se esfuerza con su ejemplo del quilógono por desterrar, junto con toda percepción actual posible, toda otra imaginaria, lo que solicita a fin de cuentas al lector no es otra cosa sino que se imagine por un momento que la imaginación no existe, y este uso contradictorio de la imaginación en el discurso moderno acerca del mundo físico es, precisamente, aquel en el que incide continuamente la refutación berkeleyana del mismo. Así considerado, es junto a este argumento general de objetividad de

las meditaciones cartesianas donde Berkeley escribiría ahora este otro lema de su batalla: "La existencia de cualquier cosa imaginable no es algo diferente de la imaginación o la percepción^{<45>}."

Con ello abandonamos definitivamente el ámbito de la psicología filosófica y entramos de lleno en el de la gnoseología. Si algo "x" es algo físico, esto es, no espiritual, se puede imaginar de algún modo, siquiera como imaginable en otras condiciones perceptivas dadas y, si se puede imaginar, su existencia es ser imaginado o percibido.

"Dicen Descartes y Malebranche que Dios nos ha dado una fuerte inclinación a creer que nuestras Ideas proceden de cuerpos o que los cuerpos existen. Dime, te ruego, lo que quieren decir con esto. Aceptarían que las ideas de la imaginación son imágenes de las ideas del sentido y vienen de ellas. Esto es verdad, pero no puede ser lo que quieren decir pues ellos hablan de las mismas ideas del sentido como si procediesen o fuesen similares a yo no se qué^{<46>}."

No parece ser nada casual, por tanto, que esta meditación sexta incluya un reconocimiento tácito, por parte de Descartes, de que la claridad y distinción de las ideas de los objetos físicos, es la claridad y distinción que nuestra vida les da, de su sentido en un todo previo que es el mundo. Lo "claro" es el mundo, lo "distinto" es nuestra vida.

"Pero cuando percibo las cosas, conociendo distintamente el lugar de donde vienen, el sitio donde están, y el tiempo en que me aparecen, pudiendo, además, enlazar sin interrupción el sentimiento que de ellas tengo con la restante marcha de mi vida, poseo la completa seguridad de que las percibo despierto y no dormido^{<47>}."

Tampoco parece ser casual el que Berkeley aprecie aquí, en este malentendido, el origen primordial de ese divorcio entre el mundo y nuestras facultades que Descartes asume definitivamente.

"Mem. Como justificación de los sentidos confutar de manera efectiva lo que Descartes dice en el último par. de la última meditación, a saber, que los sentidos con mayor frecuencia dan información falsa que verdadera <48>."

No es cierto que a Descartes se le escape decir esa exageración. Lo que leemos en sus **Meditaciones** es más bien : "Pues sabiendo que todos los sentidos me enseñan con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso... <49>" Pero lo sea o no, no cabe duda de que lo que está en juego no es una cuestión de porcentaje de aciertos sino el asunto capital, de fondo, al que sin duda quiere referirse nuestro obispo, de si puede ser verdad que los sentidos no tengan por qué darnos de suyo una información correcta del mundo, que es, precisamente, la clase de disparate que denunciará más adelante. Así, un nuevo paso en el esclarecimiento de esta crítica lo vamos a encontrar explícitamente formulado en los **Ppos**. Allí leemos por fin, respecto de las cosas sensibles, la alternativa berkeleyana a los dos textos de Aristóteles y Locke que abrían nuestro epígrafe anterior.

"... si tuviésemos un nuevo sentido, sólo podría porveernos de nuevas ideas o sensaciones; y entonces tendríamos la misma razón en contra de su existencia en una sustancia no percipiente que la que se ha dado ya con respecto a la figura, el color en movimiento, etc. Como ya se ha mostrado, las cualidades no son otra cosa que sensaciones o ideas, que existen sólo en una mente que las percibe y esto es verdad no sólo de las ideas que

conocemos en la actualidad, sino igualmente de todas las ideas posibles cualesquiera que sean ^{<50>}."

Más todavía, en relación no sólo a los seres sensibles sino a la totalidad de las cosas, añade:

" Se dirá quizás que necesitamos un sentido (como algunos se han imaginado) apto para conocer por medio de él substancias. Y que si lo tuviésemos podríamos conocer nuestra propia alma como conocemos un triángulo. A esto contesto que, en el caso de que nos fuera concedido un nuevo sentido, por mediación suya sólo podríamos recibir sensaciones nuevas de las ideas de los sentidos. Pero creo que nadie dirá que lo que designa con los términos "alma" y "substancia" es sólo una clase particular de idea o sensación. Por tanto, podemos inferir que, consideradas todas las cosas debidamente, no es más razonable pensar que nuestras facultades son deficientes en el sentido de que no nos proporcionan la idea de un espíritu o de substancia activa no pensante que si las culpásemos por no ser capaces de comprender un "cuadrado redondo" ^{<51>}."

Vienen de nuevo a nuestro pensamiento aquellas palabras finales del texto de las **Ideas** de Husserl que traíamos anteriormente a colación. Allí se nos decía: "Si se saca el concepto de realidad en sentido estricto de las realidades "naturales", de las unidades de la experiencia posible, entonces vale tanto, sin duda, "mundo", "naturaleza", como universo de realidades. Pero identificarlo con el universo del ser, haciéndolo absoluto, es un contrasentido. Una realidad en sentido estricto y absoluta es lo mismo que un cuadrado redondo".

Recordando de nuevo nuestro compromiso de no abordar un análisis comparativo de los contenidos de ambos fragmentos, que acaso sea incluso, en rigor, imposible, nos asalta ahora la

urgente necesidad de considerar el estatuto de la realidad en el pensamiento berkeleyano. A ello quedamos enplazados en el proximo capítulo. Por el momento queremos destacar aquí la fuerza de la observación berkeleyana respecto del uso moderno de la noción de facultad así como un dato nuevamente sorprendente. Pese a mantener operativa la instancia "facultad" en su pensamiento, hemos presenciado en Berkeley un desmantelamiento completo y casi exhaustivo del psicologismo gnoseológico mucho más allá de su tópico inicial de que una cosa pasiva, como la idea, no puede actuar sobre algo activo como la mente.

La desarticulación berkeleyana del psicologismo debe llevar su análisis mucho más lejos en la medida en que aspira a ser una refutación "trascendental" de cualquier resolución física del acto de conciencia.' Para ello ha supeditado por completo, en primer lugar, el estatuto del discurso físico al estatuto del discurso gnoseológico y, en segundo, nos ha venido a mostrar el principal defecto que la modernidad comete en la correcta realización de este proceso. Lo sensible es lo que se siente, pero, para tener esto bien claro, es preciso asentar convenientemente otro gran principio: lo imaginable es lo que se imagina.

Constantemente hallamos en los escritos de Berkeley expresiones y argumentos que nos invitan a comprobar si podemos imaginar tales o cuales cosas.

" Pero me dirán que ciertamente no hay nada más fácil que imaginar árboles, por ejemplo en un parque, o libros que existen en una biblioteca sin que haya alguien que los perciba. Respondo que pueden hacerlo. Pero, les pregunto: ¿qué otra cosa es esto sino formar en sus mentes ciertas ideas a las que llaman "libros" y "árboles" y, al mismo tiempo, omitir el formar ideas de alguien que pueda percibir las? Pero ¿no las perciben Vds. mismos o piensan en ellas mientras tanto? Sin

embargo, esto no tiene nada que ver con nuestro propósito: sólo muestra que tienen el poder de imaginar o formar ideas en su mente, pero no pone de manifiesto que puedan concebir como posible que los objetos de su pensamiento puedan existir sin la mente. Para llegar a comprender esto, es necesario que los conciben existiendo sin ser concebidos o sin ser pensados, lo cual es una contradicción patente. Cuando nos esforzamos al máximo en concebir la existencia de cuerpos externos, estamos contemplando sólo nuestras propias ideas. Pero, al no tener la mente conciencia de sí misma, se engaña al pensar que puede concebir, y que de hecho concibe, cuerpos que existen sin ser pensados o con independencia de la mente, aunque al mismo tiempo sean aprehendidos por ella o existan en ella. Un poco de atención descubrirá a cualquiera la verdad y la evidencia de lo que aquí se dice, y hará innecesario insistir en otras pruebas contra la existencia de la sustancia material^{<52>}."

Podría parecer, en algún momento, que con este tipo de argumentos Berkeley se propone negar la existencia de la materia sencillamente porque no nos la podemos imaginar. Sabemos ya hasta qué punto es esto un error. Hay infinitas instancias en la metafísica de Berkeley que es imposible imaginar, de suyo, y cuya existencia es imposible, también, para él, dejar de reconocer: Dios, nuestra mente, sus operaciones, etc. Pensar en este tipo de refutaciones psicologistas en Berkeley presenta es, por tanto, un absurdo manifiesto. Ahora sabemos que con este tipo de argumentaciones Berkeley esta queriendo decir algo acerca de lo cual, por lo pronto, destacan dos rasgos notables; el primero es el de que parece asumir por vez primera un empleo "trascendental" de la imaginación, y el segundo el de que este empleo de la experiencia hipotética por parte de Berkeley es siempre eminentemente "destruens".

Berkeley, en efecto, tiene autoridad para criticar la

materia de este modo, para operar , por tanto, con la imaginación en su discurso, sin que ello suponga psicologismo alguno por su parte. Por el contrario, es perfectamente comprensible que opere con este tipo de refutaciones desde el preciso instante en que éstas se dirigen contra un razonamiento psicologista que asume de hecho la imaginación como elemento crucial, aunque subrepticio, de su argumento. No se puede pedir que imaginemos que no existe la imaginación, y eso es, precisamente, lo que se nos pide al hablarnos de una sustancia material que da cuenta de nuestro mundo inmediato de vivencias. Sí se nos puede exigir que imaginemos lo que nosotros mismos nos comprometemos a hacer imaginable, y del eventual fracaso de este ejercicio podrán extraerse conclusiones que, desde luego, nuestro obispo supo explotar abundantemente.

La coherencia de nuestro propio discurso gnoseológico obliga pues, así, para Berkeley, tanto a nuestra sintaxis como a nuestra semántica y nuestra pragmática, todas ellas a la vez. Y así, imaginar que no estamos imaginando revela el mismo género de contradicción que la que contenía en su momento la sustancia material como soporte no pensante de ideas. El sentido del inmaterialismo comienza a revelársenos, pues, aquí en una de sus dimensiones fundamentales. Nuestro conflicto con el "mundo" no es sino el conflicto con nuestras propias facultades. Bien comprendidas éstas, el problema del mundo "externo" se desvanece. Y este proceso que revela el conflicto de las facultades modernas a la hora de conformar un todo común de sentido y referencia, tiene como correlato objetivo un empleo de la expresión "realidad", realidad "natural en sí", que es como un cuadrado redondo. Pensar en un "no sabemos qué, no sabemos por qué" sólo para que sea absolutamente en sí, edificar nuestro mundo sobre una "cosa" absolutamente ajena por definición y pensarla como "existente", no es sólo un disparate, sino una perfecta contradicción para todo aquél que considere lo que significa propiamente el término existir cuando lo aplicamos a las cosas no espirituales; a las cosas del mundo físico entre el que somos, nos movemos y existimos. El fundamento de su alienación es el

fundamento mismo de su contradicción.

Pero no cabe duda de que estamos penetrando innecesariamente en el contenido propuesto para nuestro próximo capítulo, y ello va restando a nuestra argumentación la precisión que sería necesaria. El propio Berkeley anota a propósito de su confrontación con las meditaciones cartesianas, y a reglón seguido de recordar otra vez que es "Absurdo argumentar la existencia de Dios a partir de su idea", que:

"...causa mucho error y confusión el que los hombres ^{no} supieran qué es lo que se quería decir por Realidad _{<53>} ."

Y nosotros, ahora, hemos agotado el margen razonable de error y confusión que el inmaterialismo puede asumir al respecto. Nuestra investigación debe iniciar aquí, por tanto, su esfuerzo de dilucidación definitiva.

NOTAS AL CAPITULO XII

<1> ELIOT, T.S. **La tierra baldía**, Trad, J.M. Valverde, Alianza, Madrid, 1971, p. 77.

<2> MERLEAU-PONTY, M. **O.c.**, p. 19.

<3> **Ph.C.** 406. W. I, 51.

<4> Cf. **Ppos**, Int.

<5> **Ensayo**, Int. 5., De una parte, y, de otra, **Ppos**, Int, 3. W. II, 25.

<6> **Ppos**, Int, 4. W. II, 26

<7> RABADE, S. **o.c.** G. del Toro, Madrid, 1966. p. 246.

<8> **Ensayo**, Epístola al lector, p. 61.

<9> **Ensayo**, Int, 2.

<10> CAPEK, M. **El impacto filosófico de la física contemporánea**, Trad. E. Gallardo. Tecnos, Madrid, p. 23.

<11> Cf. MENENDEZ PIDAL, R. El lenguaje español en tiempos de Felipe II. en p. 540, **El Escorial**

<12> **Dial** I. W. II, 174.

<13> **Ppos** § 144. W. II, 106.

<14> **Ph.C.** 410. W. I, 52.

<15> **Ensayo** Int, 6.

<16> A propósito de la propiedad con que puede hablarse de una "ciencia ficción" en el pensamiento moderno puede verse un trabajo ya clásico al que vamos a referirnos abundantemente ahora: FLAMMARION, C. **Los mundos reales. Los mundos imaginarios.** Trad. L. Obiols. Mascarón, Barcelona, 1981.

<17> **T.V.** § 85 W. I, 205.

<18> PASCAL, B. en Capek, **o.c.** p.43.

<19> **T.V.** § 80 y sigts. W. I, 204.

<20> Cf. Vg. ELLIOTT, H. J. **El viejo mundo y el nuevo**, trad. R. Sanchez. Alianza, Madrid, 1984.

<21> CAPEK, **o.c.** p. 24

<22> La amistad que unía a G. Berkeley con J. Swift es bien conocida y no está exenta de episodios relevantes muy relevantes en la biografía de nuestro obispo.

<23> FLAMMARION, C. **o.c.** 279.

<24> De todas ellas se da cuenta en la referida obra de Flammarrion.

<26> **Ensayo** II. xxiii, 1.

<27> FLAMMARION, C. **o.c.** 374.

<28> **Ensayo**, II, xxiii, 13.

<29> **De Anima.** III. i. 424 b 22 425 a 10

<30> **T.V.** § 80, W. I, 204.

<31> **Ppos** § 20 y 21 W. II, 49.

<32> Cf. **The Analsit**, § 13. W. IV, 72.

<33> ORTEGA, J. **Historia como sistema**, Rev. de Occidente.
Madrid, 1966, p.18

<34> **T.V.** § 80. l.c.

<35> **T.V.** § 82 l.c.

<36> **T.V.** 80 l.c.

<37> **T.V.** § 153-54 W. I, 233.

<38> Cf. Capítulo XIV.

<39> **Ppos** § 77. W. II, 74.

<40> DESCARTES, **Meditaciones**, VI, l.c., p. 167.

<41> **Ppos** § 142. W. II, 106.

<42> Ibid.

<43> **Ph.C.** 765. W. I, 93.

<44> **Meditaciones** VI, l.c. p. 182.

<45> **Ph.C.** 792. W. I, 95.

<50> **Ppos** § 78. W. II, 74.

- <51> **Ppos** § 136. W. II, 103.
- <45> **Ph.C.** 792. W. I, 95.
- <46> **Ph.C.** 818. W. I, 98.
- <47> **Meditaciones** VI, l.c., p. 246.
- <48> **Ph.C.** 794. W, I, 95.
- <49> **Meditaciones** VI. l.c. p. 245
- <50> **Ppos** § 78. W. II, 74.
- <51> **Ppos** § 136. W. II, 103.
- <52> **Ppos** § 23. W. II, 50.
- <53> **Ph.C.** 783. W. I, p.94.

CAPITULO XIII:EL RETORNO A LAS COSAS.

A cuyo son divino, el alma, que en olvido está sumida, torna acobrar el tino y memoria perdida, de su origen primero esclarecida.-Fray Luis de Leon, Oda a Salinas-

I. La paradoja del realismo berkeleyano.

Estamos ya muy próximos a culminar nuestro trabajo. El camino recorrido ha sido largo y acaso nuestra impericia haya acabado por ceñírsele durante rodeos innecesarios y lo haya atajado allí donde más preciso fuera no hacerlo. En sus últimos trayectos, sin embargo, y en innumerables ocasiones a lo largo de todo él, hemos apartado provisionalmente una cuestión fundamental a cuya resolución se remiten tantos interrogantes suscitados hasta aquí que se hace preciso encararla francamente sin más demora. Esa cuestión es la siguiente: toda esta doctrina inmaterialista de Berkeley ¿qué nos dice, a fin de cuentas, acerca de la realidad de las cosas?

La pregunta es tanto más urgente cuanto el propio Berkeley nos ha urgido ya en más de una ocasión a reflexionar sobre este punto y conocemos también, igualmente, en qué medida se nos ha presentado su doctrina como el resultado de este esfuerzo de análisis existencial de las cosas:

"Nada parece de mayor importancia con vistas a erigir un sistema sólido de conocimiento genuino, capaz de resistir los ataques del escepticismo, que empezar por establecer una clara explicación de lo que se entiende por "cosa", "realidad" y "existencia"...^{<1>}"

Es preciso, por consiguiente, poner en claro el resultado que el inmaterialismo arroja considerado como análisis existencial, y en esta tarea no han de faltarnos indicaciones por parte de nuestro obispo. En pocos asuntos es más taxativo y constante Berkeley que en reafirmar continuamente su respeto pleno y su ateniimiento riguroso a la realidad objetiva, no ya de un universo de sustancias sino, también, del contenido preciso y actual de nuestra sensibilidad, así como en insistir en que solamente su doctrina es capaz de dar razón satisfactoria de esta postura. "Las ideas impresas en los sentidos son cosas reales, o existen realmente ^{<2>}." Sobre el conjunto y sentido general de todas estas afirmaciones, que nos han ido apareciendo ya puntualmente al hilo de otras reflexiones, debemos centrar ahora nuestra atención.

"Verdaderamente, tú que entiendes por nieve y fuego ciertas sustancias externas, ni percibidas ni percipientes, - comenta Filonús a Hylas con ironía - estás en tu derecho al negar que la blancura y el calor sean afecciones inherentes en ellas. Pero yo, que por esas palabras entiendo lo que veo y toco estoy obligado a pensar como el resto de la gente, y del mismo modo que no soy escéptico en lo referente a la naturaleza ^{<3>} de esas cosas, tampoco lo soy respecto a su existencia ^{<3>}."

Del tenor de tantos pasajes berkeleyanos como éstos se impone, pues, una indudable y explícita profesión de realismo. Esta profesión es, por lo demás, perfectamente congruente con el análisis de su doctrina que hemos realizado hasta aquí. En un estudio de los contenidos y motivaciones de la misma, como el que antecede inmediatamente a este capítulo, nos hemos visto forzados, por ejemplo, a aventurar una calificación tan singular como la de "realismo crítico". A su vez, el desarrollo neutral de planteamientos gnoseológicos berkeleyanos tan capitales como su antirrepresentacionismo o su denuncia a la materia como

intrusión subrepticia de postulados teóricos en el terreno de la experiencia avalan, igualmente, una vocación epistemológica realista. En suma, el fracaso, reseñado también, de cualquier catalogación fenomenista rigurosa del inmaterialismo parece forzarnos a adoptar una interpretación realista de la doctrina inmaterial berkeleyana. Así las cosas, pues, hallamos que Berkeley se expresa en numerosas ocasiones en unos términos tales que es forzoso calificarlos de realistas y, por otra parte, que son muchos y muy buenos los motivos temáticos que justifican esta pretensión suya.

Más, sin embargo, Berkeley sigue siendo, sin duda, el pensador del "esse est percipi aut percipere", el gran refutador de que pueda concebirse siquiera una idea al margen de la actividad de una mente sin incurrir en una paradoja, y el gran sustentador de la inexistencia objetiva de sensibles comunes, los ponderables de la física, que son siempre un producto, bien fundado, pero producto al fin, de la actividad unificadora del sujeto. Esto es tanto como decirnos que esa síntesis de datos sensibles o ideas - objetos inmediatos de nuestra sensibilidad-, que percibimos de un "objeto-cosa" - objeto mediato- y que se presentan; "no como separados o extraños uno del otro sino con un innegable carácter de unificación objetiva que se sobrentiende y que se hace evidente en su mismo presentarse, como una pertenencia real de contenidos múltiples a un único objeto", que esa síntesis, en suma, de datos empíricos diversos que convergen en el objeto físico mesa o manzana, es siempre producto de la actividad significativa de la conciencia^{<4>}. Opiniones similares han llevado a autores como Braken a cuestionar seriamente la propiedad con la que se califica a nuestro autor de "realista de sentido común"^{<5>}.

El indudable fundamento literal que tiene todos estos aspectos del inmaterialismo nos coloca en una situación delicada y nos obliga ahora a preguntarnos hasta qué punto y en qué grado es posible aplicar rigurosamente a nuestro pensador el

calificativo de "realista". Esta es la gran cuestión que nos proponemos abordar en el presente capítulo que, sin embargo, hemos anunciado ya, previamente, como una meditación sobre el "dato". Cómo vengán a converger ambas cuestiones en una sola forma parte destacadísima de su contenido.

II. Algunas precisiones.

La polémica acerca del supuesto realismo de G. Berkeley es, sin duda, una de las más acuciantes y vigorosas de cuantas encierra su exégesis, ya directamente, ya mediante aspectos íntimamente vinculados, como pueda ser el de si Berkeley es o no es, propiamente, un defensor del sentido común. Nosotros, por nuestra parte, y habida cuenta de la disparidad de planteamientos en ella presentes, vamos a dejar de lado lo que consideramos que es el punto crucial de la misma hasta el final del presente capítulo. Entre tanto, fieles a nuestro proyecto de lectura del inmaterialismo como una rectificación del "cogito" que ha comenzado ya, por lo pronto, por deshacerse del problema gnoseológico del límite, queremos retrotraernos ahora a un estadio mucho más elemental de esta cuestión. Queremos indagar primero hasta qué punto la contraposición idealismo-realismo puede sernos realmente valiosa a la hora de comprender lo que Berkeley pensaba de la realidad de las cosas.

Pudiera suceder, en efecto, que el "realismo", como el "idealismo", no fuera sino cierta entidad mítica con la que algunas generaciones de filósofos han querido facilitarse el trabajo de dar cuenta de sus antecesores y que, puestos a la obra de localizarla con absoluta precisión fuera de los manuales, no temirñase de comparecer como tal en ninguna parte al margen de usos categoriales propios de cada pensador y, por tanto,

individuales e intransferibles. Pudiera suceder, también, que preguntarnos por el "realismo" de Berkeley no fuera la mejor de las maneras posibles para abordar su pensamiento respecto de la realidad de las cosas. Somos conscientes de no haber despejado estas incógnitas hasta ahora, y anunciamos que nada vamos a hacer a partir de aquí por despejarlas.

Por lo que toca a nuestro estudio nos bastará con constatar que es posible avanzar en él conviviendo con estas posibilidades y que, si no nos demoramos en su dilucidación, sino que postulamos, sencillamente, cualquier acepción generalmente admitida del dilema "idealismo" y "realismo", para poner a prueba por donde se decantaría el pensamiento berkeleyano enfrentado a esa tesitura, llevaremos a cabo un ejercicio definitivo a la hora de comprender su sentido. Ello sería igual de cierto aunque sólo fuera por precisar en qué medida pueda escapar el inmaterialismo a semejante dicotomía. Por otra parte creemos que probar a dirimir un asunto como éste es, en cualquier caso, y además de extremadamente útil, un compromiso histórico ineludible por cuanto la figura Berkeley ha desempeñado, de hecho, un papel muy relevante en la configuración histórica del dilema "idealismo-realismo"; y un estudio de su doctrina no puede ser pleno hasta que no resuelva sobre el acierto y alcance de este papel.

Por lo demás, la caracterización del pensamiento berkeleyano como un discurso esencialmente "realista" no es algo tan forzado y sorprendente entre los estudiosos de Berkeley como pueda serlo, a primera vista, para el profano que se acerca a su doctrina. Bastará recordar el pleno acuerdo de nuestro autor con un Descartes o un Locke a la hora de insistir en que nuestras ideas sensibles son ajenas por completo a nuestra actividad subjetiva voluntaria, y la evidencia de objetividad que de ello puede desprenderse, para irse haciendo cargo de hasta qué punto opera con un esquema de objetividad que tiene, en principio, muy poco de extraordinario ^{<6>}. Si recordamos de nuevo el parágrafo 89 de los **Ppos**, nos encontraremos a Berkeley proponiéndonos allí una

investigación sobre la índole existencial de las "cosas", y estas cosas de las que nos habla entonces son cosas definitiva y absolutamente reales; ajenas, por completo, a nuestra particular conciencia y voluntad de conocedores suyos. Hablábamos incluso, en este pasaje, de un "dogmatismo" argumental berkeleyano. No es extraño, así, que podamos apelar para justificar este realismo berkeleyano a opiniones tan solventes como son las de Jessop o Luce, que, al margen de otros trabajos y estudios, aportan una treintena de entradas, en el índice final de su edición crítica, en apoyo del realismo berkeleyano . O también, y, por cierto, la más próxima geográfica y cronológicamente a nuestro estudio, a de la profesora Cogolludo en la excelente introducción a su reciente edición de los **Dial** ^{<7>} .

Tras dictámenes tan autorizados parece innecesario insistir en el fundamento literal de esta dimensión de la doctrina inmaterialista. No sucede lo mismo, sin embargo, con un matiz nada trivial del mensaje berkeleyano que viene a constituir ahora un dato capital para su comprensión y en el que nunca se insistirá lo suficiente. El propio Berkeley lo escribía ya en su cuaderno de notas: "Mencionar e ilustrar una y otra vez la doctrina de la realidad de las cosas" ^{<8>} . Y es que, en efecto, siendo el de la "sustancia material" un asunto técnico completamente ajeno a la intuición inmediata de las cosas, o a cualquier vivencia de sentido común, es obvio que no podemos inferir del hecho de que Berkeley cuestione la sustancia material, ningún intento de rectificación del aspecto vivencial y espontáneo con que los objetos externos se nos presentan. Berkeley no parte de las "ideas" para ofrecernos un elaborado y novedoso concepto de "cosas". Parte de las cosas en su más vulgar acepción, para presentarnos, eso sí, un elaborado y sorprendente concepto de "idea". En tanto no seamos capaces de asumir definitivamente este respeto berkeleyano por la vivencia empírica inmediata, el sentido definitivo de su término "idea", y con él el de su inmaterialismo, como tuvimos ocasión de mostrar, habrá de escapárenos por completo.

"No pretendo cambiar las cosas en ideas sino más bien las ideas en cosas. Pues esos objetos inmediatos de percepción que, según tú, son sólo apariencias de las cosas, yo los considero como las cosas reales mismas ^{<9>}."

Berkeley no se declara, pues, defensor de la "realidad" de los "objetos" sensibles siempre que modifiquemos en determinado sentido nuestra intelección espontánea de "realidad de un objeto". Nada espontáneo, intuitivo, inmediato en nuestro trato con las cosas puede ser contrario al inmaterialismo; al menos intencionadamente por su parte. Sobre este particular sólo nos queda remitir encarecidamente cualquier reticencia a admitir el estricto "tecnicismo" de la crítica berkeleyana a la materia al contenido de los capítulos segundo y tercero de este trabajo. Decir que Berkeley niega la realidad del mundo sensible externo es, sencillamente, un grave error de información. Es evidente por muchos motivos que Berkeley pretende salvaguardar a cualquier precio nuestra vivencia ingenua de la realidad física.

Si existe realmente o no ese tipo de vivencia, si Berkeley consigue, en efecto, su propósito, o, sencillamente fracasa en su argumentación, son cuestiones que en nada nos afectan ahora. Autores como Braken o Popkin han creído leer, efectivamente, en el inmaterialismo la existencia de este tipo de vivencia y el fracaso de la intención berkeleyana por ^{<10>}asegurarla. El hecho histórico preciso e innegable es el de que cuando Berkeley nos habla de cosas reales quiere referirse, sin ningún género de dudas, a cosas "realmente reales"; y su intento de analizar el sentido propio de esta expresión aparece en todo momento sometido a la voluntad expresa de no modificarlo en absoluto y dejar las cosas tal y como se las encuentra.

"Soy una persona corriente, lo suficientemente simple como para ceer ^{<11>}en mis sentidos y dejar las cosas como me las encuentro."

Tenemos ya, pues, de entrada que la tensión máxima de nuestro problemático realismo berkeleyano no se cifra realmente en saber qué quería decir Berkeley por "cosa real" - lo que todo el mundo entiende por ello, concluiríamos en su más genuina filiación lockeana -, sino, ante todo, qué clase de razonamiento o actitud filosófica le conducen a decirnos lo que nos dice acerca de las cosas reales. Puede precisarse, así, nuestro actual cometido no tanto como la resolución de una pregunta tal como ¿qué realidad es esa de la que Berkeley nos habla?, sino más bien otra como la de ¿qué clase de realismo es este que Berkeley profesa?

III. Realismo y trascendencia.

Comenzemos, pues, por tomar un diccionario de filosofía y recoger en él el significado del término "realismo", nos hallamos, por ejemplo, frente a una definición como la siguiente: "Se conoce con el nombre de realismo a la doctrina que afirma que tenemos conocimiento de seres transubjetivos, aunque no los captemos en toda su realidad". Frente a él, el idealismo establecería que "todo ser consiste en ser objeto de alguna actividad cognoscitiva", quedando la divina al margen de esta definición, dado que apelar a la misma podría modificar sustancialmente el inmanentismo subjetivo que en aquella se contiene^{<12>}. Sabemos ya que, pese a la contundencia inicial que podría leerse respecto de este dilema en el "esse est percipi aut percipere", un somero examen de la propuesta metafísica que contiene nos fuerza, sin embargo, a ubicarla dentro del planteamiento realista. En efecto, Berkeley no ha dicho jamás nada semejante a que "todo lo que sea lo sea en tanto que pensado por un sujeto cualquiera ni por un conjunto cualquiera de

sujetos". Todo intento de interpretación del inmaterialismo en términos de inmanencia a la actividad consciente de un sujeto carece por completo, ya lo sabemos, del más mínimo fundamento riguroso.

Por lo pronto, pues, sólo cabría imputarle a Berkeley la afirmación de que "nada existe si no es pensado en último término por Dios", la cual no es, de suyo, incompatible con una posición gnoseológica realista. Pero sucede incluso que, por sorprendente que parezca, esta última imputación no queda tampoco avalada de ningún modo en la obra de Berkeley. Berkeley no afirma nunca, ni sugiere, que la naturaleza ontológica fundamental de las sustancias finitas, esas cuyo "esse est percipere" y que conocemos **perfectamente, consista simplemente en el hecho de ser** conocidas como tales por la mente divina. Tampoco afirma ni sugiere jamás que la propia entidad divina consista esencialmente en el ejercicio de una actividad gnoseológica. Es de suma importancia tener en cuenta estos dos puntos. Una vez más nos encontramos con que ignorar las considerables limitaciones metafísicas del "esse est percipi" es la causa fundamental de su desgracia. Berkeley no aborda jamás rigurosamente este asunto y, según parece, no consideró que a la esencia de su argumentación inmaterial le fuera forzoso abordarlo. De hecho, el intento berkeleyano más preciso por definir el significado del término "Dios"; definición, de suyo, imposible dado que es imposible tener idea alguna de El y cualquier noción será siempre parcial y analógica, tiene lugar en los **Ph.C**, donde leemos: "Mi definición de la palabra 'Dios' la considero Mucho más clara que las de Descartes o Spinoza a saber *ens summe perfectum, & absolute infinitum* o *ens constans infinistis attributis quorum unumquodque est infinitum* ^{<13>}." Como se ve, nada de "percipere" por ninguna parte. Tras esta escaramuza preliminar, no asistiremos jamás en su obra, ni siquiera en los abundantes pasajes destinados a probar la existencia de Dios y sus principales atributos, a un intento especulativo de similar naturaleza.

Nos hemos encontrado ya, en alguna ocasión, con una voluntad expresa por parte de Berkeley de no enredarse con cuestiones que, pudiendo ser, de suyo, de extraordinaria importancia, distrajesen fuerza y atención de su argumento fundamental contra la sustancia material o le introdujeran en planteamientos filosóficos muy lejanos al mismo. Parece que nuevamente nos hallamos ante una de esas cuestiones. Es manifiesto, una vez más, que la refutación de la materia canaliza por completo la meditación gnoseológica berkeleyana y nada que no repercuta directamente sobre la misma llega a gozar de un estatuto definido en su doctrina. La opinión de que el inmaterialismo debe considerarse más como una propedéutica trascendental a un sistema metafísico que como un sistema en sí mismo se refrenda de nuevo. Pero afortunadamente tenemos en esta ocasión un dato fehaciente de extraordinario valor: la definición explícita de una naturaleza tal que se agota en ser objeto de una determinada actividad gnoseológica, incluida la divina, sóloamente se predica de un modo explícito y exclusivo, por parte de Berkeley, a propósito de los seres materiales. Es más que razonable, pues, suponer que Berkeley no creyó nunca que esta naturaleza ontológica pudiera extenderse a las sustancias.

Así las cosas, podríamos traducir aquí cabalmente el contenido gnoseológico del inmaterialismo diciendo que : " de las cosas cuyo ser no consiste en ser conocido, no es posible que tengamos ideas". Tenemos, sin embargo, conocimiento de esas cosas. Por lo pronto la absoluta certeza de que existen al menos dos, nuestra propia mente, de modo inmediato, acaso con ocasión de algunas ideas pero al margen por completo de éstas, y Dios, de modo mediato, a través de una inferencia racional indubitable. Además, un conocimiento objetivo de la naturaleza de ambas, reflexivo en el primer caso y analógico en el segundo. Por otra parte, poseemos también un conocimiento cierto, aunque no inmediato, de la existencia, y adecuado de la naturaleza, de otras muchas sustancias finitas distintas de la nuestra. Tales cosas son, pues, seres trasubjetivos que conocemos realmente,

aunque no en su totalidad y, por lo tanto, deberíamos convenir, solamente por ello, en que cuando llamamos al inmaterialismo una doctrina realista lo hacemos con propiedad.

Pero eso no es eso todo ni, probablemente, lo más importante. Entre aquellos seres cuyo ser se agota en ser objeto de conocimiento, las "ideas" o seres materiales, hay algunos, la inmensa mayoría, a decir verdad, cuya percepción no depende de nuestra voluntad y que son para Berkeley, en consecuencia, trascendentes a cualquier actividad consciente subjetiva. "Cualquiera que sea el poder que yo pueda tener sobre mis propios pensamientos, encuentro que las ideas percibidas actualmente por los sentidos no tienen una dependencia semejante de mi voluntad <14>". Más aún, en opinión de Berkeley, sólo la refutación de la sustancia material permite establecer sólidamente esta tesis y cualquiera otra opinión gnoseológica que le de cabida quedará inexorablemente sumida en el más absoluto inmanentismo. El sentido definitivo de esta acusación vamos a verlo dentro de poco. Por el momento parece claro que la existencia de tales entidades, pues, no es inmanente, y no solamente tenemos un conocimiento "real" sino que poseemos un conocimiento "pleno e inmediato" de las mismas. Esta tesis es tan extremadamente realista que difícilmente hallará parangón en todo el pensamiento occidental y Berkeley se cuida mucho de extenderla a nuestro conocimiento de las sustancias, incluida la propia, y, desde luego, la divina.

Las ideas son, pues, seres completamente reales, auténticas "cosas", aunque no sustanciales, y su naturaleza consiste en estar puestas ahí por Dios para que los hombres las percibamos con El; no sabemos muy bien cómo por su parte porque, obviamente, Dios no tiene sentidos como nosotros. Nuevamente debemos apartar la multitud de interrogantes y objeciones que puedan hacerse a este uso del término "cosa" por parte de Berkeley, y nuevamente debemos recordar que nuestro cometido no es ni una apología ni una crítica del inmaterialismo, sino que

intenta desentrañar su significado.

"Las ideas impresas en los sentidos por el Autor de la naturaleza se llaman "cosas reales"... Con ello "...no quedamos privados de ninguna cosa de la naturaleza. Todo lo que vemos, sentimos, oímos o concebimos o entendemos de cualquier modo permanece tan seguro como siempre y es tan real como siempre. Existe una "rerum natura" y la distinción entre realidades y quimeras conserva toda su fuerza ^{<15>}."

Es indudable que, considerados todos estos datos, estamos obligados a asignar al pensamiento de Berkeley un estatuto realista. Y, sin embargo, es indudable, también, que sigue manteniéndose en pie algo que nos repele en esta catalogación. Supuesto que buena parte de ese algo sea, como Berkeley pretende razonablemente, prejuicio cultural en nuestro manejo de la noción de "materia", otra buena parte está, sin embargo, por explicar y debe provenir, más bien, de alguna confusión en el empleo de esos términos y categorías que, respecto de la realidad y nuestro conocimiento de ella, Berkeley maneja de manera tan especial, como ya sabemos. En efecto, si nuestras ideas actualmente impresas en los sentidos son objetos "trascendentes" a nuestra conciencia ¿cómo es que se definen como algo que no puede existir al margen de la conciencia y cuya su naturaleza entera se vierte en el hecho de que seamos conscientes de ellas?

Fijémonos ahora bien en esta última pregunta porque acerca de ella debemos tener en cuenta tres puntos de capital importancia para nuestro análisis. El primero es que en ella se compendia, de hecho, cualquier repugnancia teórica que la catalogación del inmaterialismo como doctrina "realista" pueda suscitar justificadamente. La segunda que, en efecto, Berkeley suscribe simultánea y rigurosamente los dos términos aparentemente contradictorios que en ella se emparejan. La

tercera, en fin, que la naturaleza del "realismo" berkeleyano no puede consistir en primar el término inicial, "las ideas son objetos trascendentes", sobre el segundo, su "esse est percipi", sino en superar su confrontación como equívoca, cuando menos, por constituir una "petitio principii" gnoseológica de suyo susceptible de obviarse con alguna otra alternativa.

En efecto, la lectura del argumento inmaterial berkeleyano respecto de esta cuestión arroja, por lo pronto, una primera réplica a nuestra reticencia. No se nos ocurriría plantearnos un dilema gnoseológico tal, en esos precisos términos, si no estuviésemos echando a perder una reflexión crítica genuina con el postulado subrepticio y absurdo de una psicofísica, de una "materialización" falaz, en suma, de una sustancia material trascendente, a la par, a toda idea y a todo perceptor, que son los términos del verdadero dilema que un análisis riguroso de nuestra experiencia sensible arroja. Este análisis revelará, sin duda, algo subjetivo en nosotros, y algo objetivo fuera de nosotros. Algo inmanente y algo trascendente a nuestra actividad subjetiva. Pero no es verdad que eso objetivo y trascendente a "nuestra" conciencia se revele como algo trascendente a "cualquier" conciencia, porque una índole sustancial trascendente a cualquier conciencia sólo puede fraguarse como quimérica noción, ya lo sabemos, tras un complejo e ilusorio proceso de interpretación mental de la experiencia. Proceso que, de hecho, indica Berkeley alguna vez, ningún filósofo había llevado a cabo hasta el advenimiento de la modernidad. Este último añadido berkeleyano no deja de tener su importancia por cuanto corrobora que Berkeley estuvo convencido, al menos al final de su vida, del carácter histórico preciso y eventual del "materialismo" que critica.

IV. La 'cosa y el dato.

Esta eventualidad histórica, sin embargo, fuere la que fuere, parece estar vigente todavía en esa nuestra resistencia a admitir un "realismo berkeleyano" y es preciso, por tanto, que indagemos nuevamente su origen. Si retornamos ahora a esa precisa descripción existencial de una mesa que Berkeley nos incluye como ejemplo paradigmático al comienzo de sus **Ppos**, y escrutamos qué clase de reserva conceptual nos impide conceptualarla como realista, vamos a encontrarnos, de nuevo, enfrentados a lo que el discurso de nuestro autor nos invitaba a denominar la figuración del "objeto acósmico" como un "dato" puro, esto es, como algo dado por nadie a nadie. Esta figuración, que hemos visto coincidir con la del "manipulable absoluto", es, para Berkeley, una mala jugada de la imaginación moderna cuyos orígenes epistemológicos hemos rastreado ya en el apartado anterior, y que parece inclinarnos a olvidar enconadamente que la "existencia corpórea" de una cosa sensible es algo completamente supeditado a su sentido en un mundo de "actividad corporal". Que una mesa existe como "objeto sensible" como cuerpo, significa que se puede escribir sobre ella, que se puede mover, que se interpone en la visión de otros objetos, etc. Por supuesto, esta no es la única forma de existir, ni siquiera la más importante que tienen las cosas reales; nosotros, por ejemplo, no existimos de esa manera, pero sí es la única que posibilita que una cosa real se denomine "cosa sensible real".

Todo esto ya nos es familiar, y un episodio particularmente lúcido de esta objeción berkeleyana que añadir a nuestra lista lo encontraremos en el **Alc** a la hora de denunciar el absurdo asentimiento que muchos de los discursos éticos conceden al "placer sensible", como si este fuera un dato último y obvio en la experiencia humana. Pero la experiencia humana muestra, más bien, que antes que algo puntual, "dado" y evidente, el placer sensible que hallamos realmente en nuestras vidas no es algo aislado del contexto de nuestra biografía, sino algo

complejo y relativo, siempre producto de un quehacer biográfico y personal que dota de sentido placentero a tal o cual experiencia en tal o cual circunstancia^{<16>}. Nuevamente el mito del dato puro se cuele tras nuestra evidencia, esta vez, bajo la forma de un sensualismo tan elemental que sólo una teoría puede haber soñado.

Mas he aquí que, en cuanto leemos a Berkeley diciéndonos que su mesa es una cosa sensible real, se nos va inmediatamente el pensamiento tras la "coseidad" de esa cosa y nos olvidamos de que adonde quiere ir realmente el análisis berkeleyano no es a su coseidad sino a su sensibilidad, esto es, a su índole de dato sensible. Consecuencia de este apego, tan cartesiano como sabemos ya, es el no reparar en que, más bien que el término "cosa", es el término "mundo sensible" el que Berkeley está alterando considerablemente. Es, en suma cierta noción de naturaleza la que está en juego. Tenemos, por tanto, una primera confusión originaria en nuestro acercamiento al realismo berkeleyano que nuestra lectura de su inmaterialismo como corrección del cogito en el sentido indicado pone bien de manifiesto. La ruptura cartesiana de todo vínculo trascendental entre el dato sensible y el mundo.

En efecto, cuando Berkeley retira la sustancia material de "detrás" de nuestras cosas, incluso se atreve a decirnos que las sensaciones no tienen "detrás", porque el detrás no es sino una clase de relación entre ellas, la primera impresión que se tiene es la de que las cosas se han quedado en el aire. O, en palabras del propio Berkeley, de que "todo lo que es real y sustancial en la naturaleza desaparece del mundo y su lugar es ocupado por una trama quimérica de ideas^{<17>}." Si analizamos ahora de nuevo el inmaterialismo, comprobaremos que éste se cuida muy mucho de tocar el carácter "cósico" de las cosas, así como su innegable referencia sustancial; una mesa es una mesa y el conjunto de datos sensibles que la conforman ante nosotros continúa poseyendo para Berkeley la misma referencia sustancial

que siempre ha tenido, la única diferencia entonces, que no es poca, es que, para Berkeley, esa sustancia cosa que debe haber ahí detrás objetivando plenamente nuestra mesa tiene que ser espiritual por definición, si quiere poder officiar como soporte.

"El problema entre los materialistas y yo no es de si las cosas tienen una existencia real fuera de esta o aquella persona, sino si tienen una existencia absoluta distinta del ser percibidas por Dios y exterior a todas las mentes^{<18>}."

No es del hecho de que conozcamos efectivamente una mesa, sino del significado cosmológico global que ineludiblemente posibilita la conciencia de ese hecho, de lo que el inmaterialismo viene a hablarnos y, por tanto, su primera gran batalla frente al cógito es obligarnos a reconocer esa significación inexorable que está presente, nos guste o no, en toda referencia a cualquier dato sensible. El inmaterialismo no es, definitivamente, un asunto de "facticidades" sino un asunto de "interpretaciones".

"Que las cosas que veo con mis ojos y toco con mis manos existen, existen realmente, ni me lo cuestiono tan siquiera. La única cosa cuya existencia negamos es lo que los filósofos llaman materia o sustancia corpórea. Y al hacer esto no se hace ningún daño al resto de la humanidad que, me atrevo a afirmar, no la echará en falta. Ciertamente el ateo necesitará el pretexto de un nombre vacío para basar su impiedad y puede que los filósofos descubran que han perdido algo a lo que agarrarse para malgastar el tiempo y discutir. Pero este es todo el daño que veo yo que se produciría^{<19>}."

La primera gran denuncia del inmaterialismo frente a los grandes "hipotetizadores" modernos, es, por tanto, que comiencen sus argumentaciones por negar cualquier hipótesis, que se empeñen

en trabajar con datos empíricos "puros", teóricamente anodinos, vitalmente indiferentes. El "yo no finjo hipótesis", de Newton, o el "los librepensadores no damos nada por supuesto", de Alcifrón son una mentira tanto más descarada cuanto resulta ser la primera de sus hipótesis y el primero de sus postulados. Conocemos ya varias instancias concretas en las cuales la mentalidad moderna ha efectuado este tránsito falaz del postulado global, del "todo" general significativo, a unas facticidades empíricas puntuales y netas. El representacionismo es el primero de ellos, he aquí el dato sensible, esto es, he aquí el producto de la acción de "otra cosa inerte en sí". La psicofísica encubierta de sus teorías perceptivas es otra de tales instancias, y toda la lucha de su T.V consiste en encararla. Pero el alcance definitivo de esta denuncia berkeleyana de una interpretación subrepticia presentada como dato, que encuentra su expresión paradigmática en la sustancia material, alcanza a través de ésta a la totalidad de un planteamiento gnoseológico moderno. Y este alcance lo hemos constatado ya con un hallazgo notable cuyo pleno sentido se nos revela aquí.

V. El inmaterialismo como meditación sobre lo "dado"

En efecto, señalábamos una comunidad de refutación básica entre los **Dials** y el **Alc**, a pesar de que en este último no aparezca expresamente el "esse est percipi". Esta última circunstancia habría llevado a algunos, incluso, a afirmar que el inmaterialismo berkeleyano no estaba presente en el **Alc**. La precaria situación de esta última tesis, además de por multitud de pasajes puntuales, quedaba manifiesta, sin embargo, con la comparación de sendos pasajes finales en los que su autor compendia el sentido final de sus respectivas críticas. Tales eran:

"Si te hubieras guiado siempre por esa norma, te hubieras ahorrado probablemente mucho trabajo al hacer tus objeciones; pues te desafío a que muestres una sola de todas tus dificultades que se pueda explicar por medio de la materia, mejor dicho, que no sea más ininteligible con esa hipótesis que sin ella y, por lo tanto, no sea más bien un "contra" que un "pro". Debes considerar, en cada caso, si la dificultad procede de la no existencia de la materia. Si no es así, con la misma razón podrías arguir contra la divina presciencia basándote en la divisibilidad infinita de la extensión, que contra el inmaterialismo basándote en esa dificultad. Y sin embargo, si haces memoria, creo que verás que eso ha ocurrido a menudo si no siempre. Debes, asimismo, tener cuidado de no arguir en forma de "petición de principio". Uno propende a decir que las sustancias desconocidas se deben considerar como cosas reales más que como ideas en nuestras mentes. Y ¿quién puede decir, sin embargo, que la sustancia externa no pensante puede concurrir como causa o instrumento en la producción de nuestras ideas? ¿Pero no se procede así suponiendo que hay tales sustancias externas? Y al suponer eso ¿no se postula lo que está precisamente en cuestión? Por encima de todo has de tener cuidado de no dejarte engañar por ese error corriente que se llama "ignoratio elenchi". Has hablado a menudo como si creyeras que yo mantenía la no existencia de las cosas sensibles cuando en realidad nadie puede estar más convencido de su existencia que yo y eres tú quien duda^{<20>}."

Y, por otra parte:

"Tus esquemas, principios y pretendidas demostraciones han sido largamente propuestas y examinadas. Has cambiado tus nociones y has pasado

sucesivamente de unas a otras y, en fin, has renunciado a todas ellas. Tus objeciones han seguido el mismo camino y con idéntico resultado... Que cualquier hombre imparcial eche una mirada a las opiniones de los filósofos minuciosos y después diga si puede haber algo más ridículo que creer en tales cosas y, al mismo tiempo, reirse de la credulidad... Para hablar más claramente, no conozco ninguna clase de sofisma que no haya sido usado por los filósofos minuciosos contra la religión. Ellos han cometido una "petitio principii", puesto que dan por supuesto que nosotros creemos cosas contradictorias; son culpables de una "non causa pro causa", puesto que afirman que las luchas y discordias contrarias a la caridad son los efectos del cristianismo; de "ignoratio elenchi", puesto que esperan demostración donde sólo pedimos fe. Si no temiese ofender la delicadeza de oídos bien educados, nada sería más fácil que dar ejemplos de cada una de estas clases de sofismas, que demostrarían lo hábiles que son vuestros filósofos en la práctica de la sofistería que imputas a los otros ^{<21>}."

En el contenido de estos dos párrafos resume Berkeley el alcance y sentido general de su argumentación crítica contra el planteamiento gnoseológico dominante. El absurdo de su representacionismo nouménico y, en definitiva, de aquella maniobra que se expresa paradigmáticamente en la "creencia" en una sustancia material que imagina ponerse a salvo, inicialmente, de cualquier interpretación del sentido último de los datos, - pura quimera, para Berkeley, que se alimenta de una ilusoria remisión de tales tomas de postura ante la vida a las calendas griegas -, es por eso mismo, en el fondo, además de absurdo, ridículo a los ojos del mundo, esto es ajeno por completo a nuestras vidas. De este modo, frente al discurso anclado en la tradición representacionista que se resiste a concederle a Berkeley un estatuto realista en nombre de la materia, Filonús

tiene que acabar clamando:

"Pero ¿dónde están esas grandes dificultades en las que tanto insistes? ¡Ah! No sabes donde están o que son; son algo que puede presentarse en el futuro. Si esto es un pretexto suficiente para rehusar tu pleno asentimiento, nunca lo prestarías a ninguna proposición... <22>"

Mucha atención merecen estas palabras por nuestra parte porque, a nuestra negativa a conceder de buena fe el realismo de su noción de experiencia en nombre de la "coseidad", comienza Berkeley por responder con la acusación de haber abrigado ya un sentido concreto de "coseidad", y, por tanto, un sentido definitivo del mundo, una teoría, que no estamos dispuestos, o no somos capaces, de poner sobre el tapete. Así, como compendia sentenciosamente en el **Alc**, tendríamos que empezar por una primera exigencia de juego limpio: "Aut undique religionem tolle aut usquequaque conserva"; esto es: "suprime cualquier religión o permítenos conservarla <23>". Y el hondo significado de esta queja berkeleyana a la modernidad - que resume, por ejemplo, cabalmente la conclusión de la célebre obra de Macintyre **Tras la virtud** acerca del fracaso de la ética ilustrada - dista mucho de parar en el tópico recordatorio de que, en definitiva, todos partimos de creencias. Es, antes bien, la denuncia de una traición al sentido del mundo y de la realidad de las cosas con el que la propia modernidad se ha comprometido. Es la conciencia de que la primera gran traición del cógito cartesiano, la realiza el propio Descartes con la ilusión de que una duda metódica es una duda del mundo, un vacío completo de sentido, el mutismo total de un cogito que dice no escuchar nada excepto a él mismo.

Pero, en rigor crítico, nada de esto puede ser verdad para Berkeley. La provisionalidad del libro tercero del **Discurso del método** es un engaño porque su contenido, que se nos presenta allí como obligado "para no dejar de vivir", presupone que

Descartes no "vive" en todos los demás. Pero que vive, que siente y que cree, y sobre todo, que lo hace de una manera precisa y determinada más bien que de otra, es algo que está patente en el "cogito" mismo y su negativa a reconocer la mundanidad de la conciencia. Por eso precisamente, como el newtoniano que no hace hipótesis o como el librepensador que medita desde ninguna parte, no acertaremos a ver, en nuestra reticencia a cederle realidad al antirrepresentacionismo berkeleyano, más que cuestionamiento de lo obvio allí donde no hay sino revisión de lo supuesto.

Esta vía de escape universal frente al inmaterialismo es la misma en la patada que el newtoniano da a una piedra para mostrale a Berkeley que se equivoca, porque sólo puede entender que Berkeley niega las piedras; en la demanda del librepensador de una idea de Dios, porque ha decidido que el sentido de un conjunto de ideas tiene que ser necesariamente otra idea y que eso no es un postulado, o en nuestro empeño en que una cosa sensible trascendente sea algo completamente ajeno a toda intencionalidad, es decir, "material", como punto de partida absoluto que la propia intencionalidad establece para dirimir la existencia de las cosas exteriores.

Aparece así plenamente justificada nuestra sugerencia de concebir el inmaterialismo berkeleyano, por lo pronto, como la primera gran meditación moderna sobre "el dato". Sobre lo "dado" y lo "puesto" en el conocimiento del mundo. Con su ataque furibundo a la sustancia material, Berkeley ya habría merecido, en consecuencia, un puesto de honor en nuestra historia intelectual por lo que incuestionablemente contiene de meditación crítica sobre los peligros y las ligerezas con las que el pensamiento moderno solía manejarse por el tenebroso mundo de "lo obvio". Si repasamos ahora desde aquí el contenido de la **TV**, de los **Dials** o del **Alc** podremos comprobar qué poco de su contenido sustancial escapa, efectivamente, a esta caracterización del inmaterialismo como meditación sobre lo "dado".

VI. ¿Es activa o pasiva nuestra conciencia cuando percibe?

Pero de esta primera réplica del inmaterialismo a nuestra reticencia para admitirle el realismo que reclama no se sigue necesariamente una corroboración de ese supuesto realismo. Habríamos señalado de momento, tan solo, una vía general para encarar el análisis preciso de una situación de nuevo aporética en nuestra intelección del mensaje de Berkeley. Afortunadamente, haciendo tal cosa en los términos que anteceden, hemos hecho también algo más que apuntar una dirección, hemos acotado un terreno preciso para proseguirla: la dinámica de lo puesto y de lo dado. E, igualmente, hemos sentado un primer motivo de contrastación con que valorar el alcance de esa enmienda del cógito berkeleyano, que proponemos, en lo que a la realidad sensible se refiere.

En efecto, acabamos de suscitar la sospecha de que acaso nuestras reticencias a admitir un realismo berkeleyano provengan de una "acepción" de realismo demasiado cartesiana por nuestra parte, y en esa medida, también, demasiado "idealista". Tal acepción sería, pues, radicalmente ambigua a la hora de aplicarla al estatuto de los seres sensibles en Berkeley. Nuestro "cartesianismo" se habría concretado, en primera instancia, en el manejo de una acepción de "objeto" gnoseológico que sanciona, por principio, la inexistencia de un vínculo trascendental insoslayable entre la "idea" de algo y un mundo de significaciones en el que ese algo comparece. Seguidamente habríamos pasado a postular una relación básica de "confrontación" entre la actividad cosnciente y el dato empírico. Centrados, pues, como lo estamos ahora, en el terreno específico de la realidad sensible, de la "idea-cosa" berkeleyana, y establecido ya el realismo berkeleyano en relación a las sustancias, debemos probar ensayar una acepción de realismo mucho más ajustada al conocimiento empírico de la realidad.

Consideremos, por ejemplo, la siguiente:

"El realismo gnoseológico afirma que el conocimiento es posible sin necesidad de suponer (como hacen los idealistas) que la conciencia impone a la realidad - en orden a su conocimiento - ciertos conceptos o categorías "a priori": lo que importe en el conocimiento es lo dado y en manera alguna lo puesto (por la conciencia o el sujeto) ^{<24>}."

Pues bien; ¿cuánto hay de "dado" y cuanto hay de puesto en la percepción de la realidad que Berkeley nos dibuja?. La trascendencia de esta cuestión se hace manifiesta desde el preciso instante en el que Berkeley, afirmando, por una parte, que deja las cosas, nuestra mesa por ejemplo, como están; por otra, sin embargo, mantiene que la mesa es el objeto "mediato" de nuestra sensibilidad y que el "inmediato" es propiamente el conglomerado de ideas sensibles particulares que le atribuimos ^{<25>} cuyo "esse" individual, además, es ser percibidas. Por consiguiente, tanto esa "mediatez" del objeto "mesa" como un todo, como ese ser percibidas en el que se agota la naturaleza de sus partes, pertenecen inequívocamente a la actividad del sujeto. Por más que se puede definir atinadamente el objeto berkeleyano como una unidad de experiencia potencial, nos veríamos forzados a admitir que el objeto percibido, para Berkeley, es, en realidad, algo "puesto" por el sujeto, y ese que reclama un realismo falaz. Se impone, pues, forzar cuanto antes esta suerte de realismo ambiguo berkeleyano enfrentado finalmente su discurso con esta precisa cuestión: nuestra mente, cuando percibe la realidad, percibe algo que le es dado o algo que ella pone, en suma, es activa o pasiva.

"No tengo duda alguna de que el alma del hombre es tanto activa como pasiva ^{<26>}".

'La trascendencia de este tema y la aparente ambigüedad de la posición berkeleyana respecto a él han obligado a algunos de

sus críticos a analizar detenidamente el sentido de esta afirmación berkeleyana y no ha faltado quien señalara en él un dilema irresoluble. Ahora bien, al margen de cualquier interpretación ulterior que dictamine si hay o no finalmente una aporía en la posición berkeleyana, preguntarnos por el contenido exacto y literal de la misma es remitirnos, ineludiblemente, a un trabajo clásico y, al menos en lo que tiene de análisis literal, definitivo. Es el trabajo de Luce Berkelian Action and Pasion^{<27>}.

El resultado de esta indagación corrobora nuestra sorpresa, tanto más por lo que dista de ser una mera solución de compromiso: activa y pasiva, las dos cosas. Más precisamente: las dos cosas a la vez. Nuestra mente, cuando se imagina "cosas", es exclusivamente activa y la realidad de sus ideas, entonces, se agota en una pura inmanencia; cuando las percibe, en cambio, es tan completamente activa como cuando las imagina, y sus ideas son igualmente ideas, pero, además, es fundamentalmente pasiva. Y lo es fundamentalmente porque es el rasgo específico de la pasividad, el que discrimina ontológicamente el puro objeto interno a nuestra actividad mental subjetiva y la "cosa real", idea impresa por Dios en nuestros sentidos, que no esta en nuestra mano tener o dejar de tener^{<28>}.

Como es natural, es esta propuesta berkeleyana, o se contiene una contradicción insalvable, o se demanda una severa revisión del uso de los términos de su dilema que lo convierta, más bien, en algo aparente. A la luz de expresiones tan claras y reiteradas por parte de Berkeley como las que hemos recogido hasta ahora parece razonable suponer que Berkeley nos está proponiendo, sin ningún género de duda, la segunda alternativa. De nuestra presente lectura del inmaterialismo como una rectificación del "cogito" se desprende, además, una nueva adición fundamental a la obviedad de este último dato: esta propuesta berkeleyana es, además, lúcida y coherente.

No es verdad que nuestro objeto "mesa" tenga que estar puesto por nosotros o bien impuesto a nosotros como disyunción exclusiva. Esta disyunción se edifica sobre una alternativa rigurosa entre lo inmanente y lo material en nuestra actividad sensible. Pero esta alternativa excluyente no es más que un postulado que se aviene muy bien con metáforas subrepticias como esa del ojo recibiendo especularmente una imagen de la cual ya hemos tenido ocasión de hablar. No hay ninguna razón empírica o discursiva que impida, sin embargo, a nuestra actividad perceptiva ser las dos cosas a la vez, lo que se aviene igualmente con otras metáforas gnoseológicas como la de asimilar el acto perceptivo con la lectura de un libro o la audición de un relato ^{<29>}.

Sobre el alcance de este modelo cognitivo lingüístico en la doctrina de Berkeley no tendremos, pues, más remedio que hacer versar el contenido de nuestro capítulo próximo y final. Por el momento, y aun a riesgo de parecer reiterativos, debemos concluir que una nueva traición del espíritu cartesiano de la "idea" es la que ha venido a enturbiar la intelección del realismo de Berkeley. De nuevo hallaremos en la crítica ortegiana a Descartes la expresión lúcida y brillante de esta misma veta argumental.

"Pero, consiste la diferencia fundamental entre esa extraña realidad que es el hombre, que es el "yo", y esa otra realidad que son los cuerpos, en que el yo piensa y los cuerpos se extienden? ¿Qué inconveniente hay en que la misma "res" que piensa se extienda y la misma "res" que se extienda piense? Astutamente, Descartes suele añadir que la "res" que piensa no se extiende y la "res" que se extiende no piensa. pero esta negación añadida es perfectamente arbitraria, y Spinoza, que no se dejó asustar, saca la consecuencia de que una misma "res" - "Natura sive Deus" -piensa y se extiende. Para dirimir la cuestión fuera preciso hacer lo que Descartes no hizo,

a saber, que es eso de "res" y cual es su estructura previamente a su calificación de pensante o extensa... ¿un ente que consiste en pensar, puede ser en el mismo sentido que un ente que consiste en extenderse? Además de diferenciarse en que uno piensa y el otro se extiende, ¿no se diferencian en su mismo ser como entidades sensu estricto?^{<30>}"

Nuestra insistencia en otorgar un valor especial a ese parágrafo 89 de los **Ppos** se justifica, como vemos, plenamente en este momento de la investigación y es aquí, también, donde encuentra su perfil definitivo. Esta empresa, la preguntarse por lo que es ser "cosa" previamente a su delimitación de pensante o extensa, es exactamente la que Berkeley emprende allí, y esta misma conclusión, la de que la "cosa" pensante no es, no existe, del mismo modo que la cosa que se extiende y que la clave de esta diferencia entre ambos modos de ser cosa solo nos la puede dar un ejercicio crítico del acto intencional, era allí la primera conclusión y el motivo primario del "esse est percipi aut percipere".

Pero debemos caer en la cuenta, además, de que este paso que Berkeley da, sin lugar a dudas, no agota el sentido de su emineda definitiva a Descartes sino que constituye sólo el primer paso de ella. El segundo, que la clausura y culmina, es precisamente el de no haber dicho jamás "esse est cogitari aut cogitare" y sino siempre "esse est percipi aut percipere". Y en este paso del pensar al percibir, que Berkeley no dio en ningún momento, hallamos demarcación definitiva del alcance de esa concepción suya, intrínsecamente mundana, del acto de conciencia. El sujeto podría tener en solitario una idea cartesiana, pero una idea berkeleyana no puede ser jamás producto de una actividad que se agote en sí misma. "Podría del mismo modo dudar de mi propia existencia como de la de esas cosas que veo y toco realmente "

Como Espinosa, Berkeley tampoco le tuvo miedo a la "res"

cartesiana y, también como él, impugnará la arbitrariedad de su dicotomía:

"Spinoza desea que Dios sea "Omnium Rerum Causa inmanens" y para apoyar esto presenta lo de San Pablo, en el vivimos etc. Ahora bien, esto de San Pablo puede explicarlo mi doctrina tan bien como la de Spinoza, la de Locke o la de Raphson etc ^{<31>}."

En realidad, Berkeley no lo explica como pudiera hacerlo Espinosa, va mucho más allá porque con su inmaterialismo muestra hasta qué punto lo que una reflexión rigurosa fuerza a hacer es justamente lo contrario de lo que Espinosa hace. En efecto, las "cualidades existen en la mente sólo en tanto que son percibida por ella, es decir, no a la manera de "modo" o "atributo", sino solo como "idea" ^{<32>}. Espinosa mantiene, en el fondo, el error conceptual cartesiano y lo agrava más todavía abandonando a Descartes allí donde Descartes sí tenía razón, echando a perder la intencionalidad de su idea.

De este modo el origen conceptual último de nuestra reticencia a un realismo berkeleyano proviene de no haber sabido valorar correctamente la inflexión gnoseológica radical de su noción de "idea" y, por lo tanto, hasta qué punto Berkeley puede ser riguroso realista sin tener que serlo exactamente en los términos demarcados por el dilema cartesiano inmanencia-extensión. No siendo capaces de asumir el inmaterialismo como una verdadera enmienda del "cogito", pensamos que toda la diferencia entre la idea berkeleyana y la cartesiana estriba en que Berkeley restringe el sentido de la idea cartesiana como objeto del acto de pensar al ámbito puramente sensible. La idea berkeleyana sería, pues, en definitiva, una restricción a la idea adventicia cartesiana, restricción acaso justificada acaso impuesta por su negación a deshacerse del imperio de la imagen y acceder al mundo pleno del concepto. Pero, si nuestro análisis del inmaterialismo tiene fundamento, la cosa no puede ser tan

simple. Por el contrario, subsiste entre la idea adventicia cartesiana y la idea berkeleyana una diferencia radical previa que es la verdadera diferencia.

La idea adventicia cartesiana, en efecto, como idea cartesiana que es al fin y al cabo, es una idea de suyo "acosmica", en ello radica toda la fuerza de su vinculación al "cogito" y, por tanto, es también, en tanto que objeto de un acto de pensar subjetivo, algo inmanente por definición. Por el contrario, la idea del obispo Berkeley es, como idea, una realidad de suyo "mundana" y, por lo tanto, en cuanto que objeto de un acto de percepción, algo trascendente por definición.

La "percepción" berkeleyana, pues, es verdadera percepción en su sentido etimológico de recogida, de captación de "algo". Mas no de un dato que quiere llegar a ser "algo" por ser la presencia de otra "cosa" en nosotros, sino de un algo que es cosa en sí mismo aunque, por eso también, cosa para nosotros. Lo percibido posee una entidad objetiva de suyo que Berkeley no violenta con decir que su naturaleza consiste en ser percibido. De igual manera que cuando leemos ahora aquí la palabra "mesa" nos encontramos, ciertamente, con una entidad objetiva, aunque, como signo utilizado por una conciencia para hablar con otras conciencias, se nos diga que su naturaleza se agota en su intencionalidad. Sólo podría volentarla si dijera que su naturaleza se agota en estar siendo leída ahora por mí. Pero Berkeley no dice tal cosa, como sabemos, sino, más bien, que su naturaleza, como palabra escrita, consiste exactamente en haber sido escrita para ser leída, y esta afirmación, de suyo, no parece enfrentarse con ningún punto de nuestra definición de realismo, habida cuenta de que en nuestro ejemplo, juego de sustancias finitas, al fin, todavía cabe apelar a un papel y una tinta para explicar la realidad de la palabra escrita "mesa", pero, en el caso del inmaterialismo, ese papel y esa tinta son precisamente los que se revelan como signos de ese lenguaje de Dios que es la naturaleza. "Esse est percipi" no significa, pues,

que las cosas sean reales en nosotros, son reales en sí porque son puestas por Dios para que nosotros las percibamos. Y es precisamente esa doble dimensión de su intencionalidad la que equipara su trascendencia gnoseológica y su índole de no poder ser cosa fuera de toda conciencia.

Violentamos, en cambio, radicalmente el contenido del "esse est percipi" berkeleyano cuando al pensarlo, al meditar sobre su sentido, lo queremos concebir como un epigrafe de la idea "objeto del acto de pensar" cartesiano-lockeana. Imaginarnos a Berkeley sugiriendo que la realidad de los seres sensibles se agota en un acto de pensamiento por parte del sujeto es, sencillamente, un malentendido. En ningún momento nos habla Berkeley del ser en términos de "ser pensado" o "pensar" y ello en razón misma de esa enmienda del cógito cartesiano que es su inmaterialismo. El ser objeto de percepción ubica la idea en un mundo, en una "rerum natura" auténtica cuyo intento de demostración a partir de una conciencia o de un dato preciso de conciencia es, para Berkeley, algo disparatado, sencillamente una broma.

"Tener ideas no es lo mismo que la percepción.
Un hombre puede tener ideas cuando él sólo imagina.
Pero, entonces, esta imaginación presupone
percepción ^{<33>}."

Evidentemente, en esta nota de los **Ph.C.**, la "idea" a la que se refiere Berkeley sí es la idea cartesiana. Esta conclusión de que el objeto perceptivo no es, en Berkeley, el mero objeto de un acto intencional de suyo inmanente sino el objeto de un acto intencional de suyo trascendente sin dejar de ser, sin embargo, puramente intencional, sólo puede parecer paradójica si se postula o demuestra previamente una determinada forma de ser mente, una determinada forma de ser cosa, y una determinada forma de ser cosa en la mente y cosa fuera de la mente. Pero nadie ha demostrado todavía, ni ninguna evidencia

hace patente, esas precisas formas de ser que convierten en contradictoria la afirmación de Berkeley y que son, precisamente, los presupuestos del representacionismo gnoseológico propio de la idea "tradicional" y toda suerte de espacialización psicologista que acarrea. Denunciada esta maniobra, la cuestión de la interioridad o exterioridad del objeto físico no tiene ningún sentido fuera del valor analógico con el que pudiera referirse a la dependencia o independencia de una actividad subjetiva. Todo cuanto no dependa de esa actividad subjetiva será, inmediatamente, "externo", con el mismo motivo y por la misma razón que tengamos para plantearnos la cuestión de si lo es.

" Las ideas impresas en los sentidos son cosas reales, o existen realmente: no negamos esto sino que pueden subsistir sin las mentes que las perciben o ser semejantes a ciertos arquetipos existentes sin la mente; pues el ser propio de una sensación o idea consiste en ser percibido, y una idea sólo puede asemejarse a una idea. Además las cosas percibidas por los sentidos pueden denominarse externas respecto a su origen, en el sentido de que no se generan desde dentro, por la mente misma, sino que son impresas por un espíritu distinto de aquel que las percibe ^{<34>} ."

Ya hemos tenido ocasión de revisar la ambigüedad fundamental que, frente al uso moderno "oficial" de la idea, fuerza a Berkeley a emplearla de manera tal que realmente quiere decir "cosa" pero, a la vez, recordar también su relación intencional. Vemos ahora cómo esta misma ambigüedad se extiende, como se ha señalado en numerosas ocasiones, al sentido berkeleyano de las expresiones "en la mente" y "fuera de la mente". Fuerza es ya reconocer, ante esta abrumadora y continua exigencia de matización por parte de las instancias capitales que dirimen la posición berkeleyana frente a la realidad de las cosas, que es el planteamiento mismo de la cuestión, antes que los términos en los que se resuelva, el estrato que comieze por

remover el inmaterialismo.

Frente a un planteamiento gnoseológico fundamental de confrontación entre el mundo externo real y la conciencia, como el que sanciona la "idea" de Descartes y Locke a modo de petición de principio, y que es ese mismo planteamiento que retratábamos en nuestro capítulo tercero específicamente en lo que se refiere a la sustancia material, la relación básica que se establece, para Berkeley, entre nuestra conciencia y el mundo externo es, sin duda, la de condición de posibilidad mutua. Es por ello por lo que puede cifrarse el sentido del rechazo berkeleyano del modelo representacionista de nuestra sensibilidad tanto en una crítica del mismo como en la adopción alternativa de un modelo "manifestacionista". Las cosas sensibles son lo que lo que se presenta a nuestra experiencia, su naturaleza misma, en sí, se aboca a esta presencia y no encierran otro misterio que el de ella misma. El misterio del conocimiento es, en definitiva, el misterio de la creación. De ahí que, si habitualmente se reflexiona sobre ésta para demostrar la existencia de Dios nada tiene de extraño que Berkeley quiera, ahora, simplificarnos el razonamiento demostrando su existencia más contundentemente a través del primero. Así las cosas, debemos retomar nuestra indagación puntual sobre el realismo empírico de Berkeley y preguntarnos de nuevo desde aquí si se le puede llamar rigurosamente a Berkeley un pensador "realista".

VII. El realismo berkeleyano.

Si con todas estas precauciones volvemos ahora a nuestra anterior definición de realismo, hallaremos, por lo pronto, una respuesta definitiva con que asegurar nuestra investigación. El inmaterialismo berkeleyano, incluso en su concepción de las

realidades sensibles, se ajusta perfectamente a esa definición si bien nos obliga luego a matizarla. En efecto, lo que importa en el conocimiento de la realidad sensible, lo que hace que sea conocimiento y no mera quimera es, sin duda y definitivamente para Berkeley, lo "dado" a nuestra conciencia y, en ningún modo, lo puesto por ella. Ahora bien, lo dado a nuestra conciencia sólo puede serle dado por otra conciencia y, en esa medida, es "puesto" también por la conciencia, por la conciencia de otro que en último término es Dios. Pero, a su vez, la única manera de que eso sensible puesto por Dios sea dado a nuestra conciencia es que ésta lo perciba, y, en esa medida, que lo ponga también, que lo "recree" con Dios "componiéndolo" en un conjunto de articulaciones significantes. Este conjunto a su vez, como tal, la conciencia no lo pone, sino que le viene dado como condición de posibilidad, como es el caso, por ejemplo, de su precisa condición corporal y la sinergia perceptiva que esta implica ^{<35>}.

"Cuando pongo en movimiento una parte de mi cuerpo, si se produce libremente o sin resistencia, digo que hay "espacio", pero si encuentro resistencia, entonces digo que hay 'cuerpo' ^{<36>}."

Pero ¿y ese primer "cuerpo" nuestro mentado por Berkeley aquí? ¿acaso lo ponemos también como el segundo? Sin la menor duda hemos de responder que no. Está ahí, nos viene dado. Configura con su acción el sentido de toda espacialidad y corporalidad y, sin embargo, las requiere para ser cuerpo él mismo. Ahora bien ¿no es esto una aporía?. Desde la completa inmanencia de la conciencia y del mundo externo desde luego que sí, si este "mundo" y este "cuerpo" se enfrentan por absorberse mutuamente, ninguno de los dos, ni tan siquiera su propio enfrentamiento, habrá de quedar en pie. Pero, esta confrontación, esta inmanencia de un bando respecto de otro; el problema mismo de que todo objeto pudiera ser sólo ilusión de una actividad interna o de que toda actividad interna ilusión, modo o fenómeno, de un objeto extenso y externo, es tan sólo una lectura posible.

Más aún, al decir de Berkeley, es riguroamente una lectura imposible; fantasía, fascinación de capricho iamginario. Ciertamente "es asombroso contemplar el mundo vacío de inteligencias", ya sea para afirmarlo por completo ya para conquistarlo por completo desde nuestra propia inteliganecia, fascinente, ya hemos estudiado hasta qué punto, pero falaz^{<37>}. La duda sobre el mundo arrastra consigo inexorablemente la duda sobre la propia conciencia tanto como la duda sobre la propia conciencia arrastra la duda sobre el mundo.

No ha sido de Berkeley la primera apelación a la evidencia, a la patencia de cualquier contenido cosnciente, es de Descartes y Berkeley la hace, desde luego, suya. Pero ¿acaso es pantente que mundo y conciencia puedan ser lo que son el uno sin el otro? ¿Lo patente no es, por el contrario, que la evidencia exclusiva de uno sólo de ellos se afirma y mantiene en la sospecha y la anulación permanente del otro? Y, este mismo enfrentamiento, entonces, ¿no será en sí mismo falaz porque se edifica, de hecho, siempre sobre una común relación de trascendencia? El percipi y el percipere no son, pues, sentidos simétricos de un mismo proceso circular. En la posibilidad de su correspondencia aparece necesariamente "algo que trascience" y, con ello, tenemos que el hecho de que un dato sens sea trascendente a una nuestra conciencia no implica que lo sea a cualquier conciencia, es más, exige que no lo sea respecto de la divina.

Nos enfrentamos, así, probablemente, al motivo crucial que ilumina el sentido de la enmienda berkeleyana del cógito como "conciencia en el mundo". Al plantearnos el dilema realismo-idealismo, en los términos habituales, nos situamos en una situación ambigua con respecto al inmaterialismo. Las cosas sensibles no son, para Berkeley, ni datos al margen de la conciencia -de toda conciencia- ni el mero producto de la actividad de "nuestra" conciencia. Y aquí quedamos obligados a una impugnación de este dilema en un sentido tan obvio que puede

desconcertarnos, de entrada, como si se tratase de una trivial ingenuidad: las cosas sensibles no son ni lo uno ni lo otro, ni el producto de la actividad de una conciencia ni el dato al margen de la conciencia, porque son el producto de la "relación entre dos o más conciencias".

En efecto, en todo dato hay una relación implícita. Una relación comunicativa que, en primera instancia, puede analizarse como una conversación de nuestra conciencia, primero, con el interlocutor necesario y absoluto de todo lenguaje que es la sustancia infinita, y después, además, como una conversación con otras muchas sustancia finitas que conforman, sobre la base de aquélla, el mundo de la historia, del trabajo, la técnica y la cultura. Por eso el mundo es, ante todo, el contexto de significaciones y por eso la propuesta hermenéutica radical berkeleyana de sustituir por las categorías de signo- significado las de causa-efecto no debe entenderse, simplemente, como una propuesta metodológica. Que el lenguaje no es una herramienta, sino el "trascendental" Berkeleyano por excelencia es algo a lo que dedicaremos el próximo capítulo. El ser es algo, uno verdadero, bueno, y, junto a ello, parlante si es sustancia y signo si no lo es.

Pero no conviene que nos demoremos más aquí en vislumbrar la cosmología fundamental berkeleyana que deberá desprenderse de su esfuerzo crítico, acaso nos hayamos demorado ya en exceso. Más bien debemos recoger cuanto antes la fibra gnoseológica que nos ha conducido hasta ella. A nuestra pregunta por el realismo berkeleyano debemos contestar, por consiguiente, de manera afirmativa, pero no podemos contestar con un sí rotundo sino con un sí con matices. No puede decirse que el inmaterialismo sea una doctrina realista sin más. Su realismo lo es, por cierto, de un género muy especial y a partir de este momento debemos centrarnos en esclarecer qué tiene de especial este realismo.

Con miras a ello disponemos ya de dos indicios. En primer

lugar, ese motivo gnoseológico general que apuntábamos en el capítulo anterior en virtud del cual recuperar el contacto inmediato con las cosas mismas reflexionando sobre el absurdo de otra cosa es disipar la nube de polvo que envuelve a la conciencia moderna. En segundo lugar, con mayor precisión, la circunstancia recién reseñada de que Berkeley pretende fundamentar la realidad de su "rerun natura" y nuestro conocimiento pleno de ella de una manera completamente "a priori", esto es, a fuerza de pura coherencia crítica. La sustancia material es el emblema de una actitud gnoseológica que se puede definir precisamente como la contraria a aquella empresa. Si el inmaterialismo supone una refutación de todo este planteamiento en razón de su índole contradictoria, será forzoso convenir que las mismas razones que obligan a desechar la noción de sustancia material en Berkeley quieren obligarnos también a recobrarla captación directa y objetiva de la realidad sensible. En la veracidad y el alcance de esta conclusión debemos ubicar, por tanto, definitivamente el sentido del inmaterialismo si nuestra lectura tiene fundamento. Y a su justificación vamos a dedicarnos en el resto del capítulo.

VIII. El inmaterialismo como "realismo crítico".

El mayor esfuerzo didáctico realizado por Berkeley para explicar el contenido y alcance de su inmaterialismo son, sin duda, los **Dials**. El subtítulo de esta obra reza así:

"Su intencion es mostrar claramente la realidad y la perfección del conocimiento humano, la naturaleza incorpórea del alma y la providencia inmediata de la modernidad en oposición a escépticos y ateos, así como iniciar un método que haga las ciencia más fáciles,

útiles y elementales^{<38>}."

A esta altura del estudio sabemos ya que a ese cuádruple objetivo corresponde, en realidad, una única argumentación: el inmaterialismo, y que el fundamento crítico de toda ella se recoge singularmente en la primera intención declarada: "mostrar claramente la realidad y perfección del conocimiento humano." La vocación realista del discurso de Berkeley es, pues, innegable desde su origen, el contenido objetivo de esa vocación, que nos ha ocupado hasta este epígrafe, también. En efecto, es perfectamente riguroso corroborar la pretensión realista berkeleyana, primeramente, porque hay un estado último de cosas "dado" al que remite y debe conformarse toda actividad cognoscitiva ; y, después, porque nuestra actividad consciente subjetiva puede conformarse y se conforma, de hecho, a ese estado de cosas; de un modo inmediato, en el caso de los objetos sensibles, y mediato, supuesto un buen uso de nuestra reflexión, en el caso de las sustancias. Tanto aquella vocación como su contenido objetivo quedan pendientes, sin embargo, de una delimitación fundamental: ¿cómo efectúa Berkeley la fundamentación de este realismo?

Creemos haber acumulado ya evidencia suficiente como para precisar definitivamente la naturaleza de esta empresa gnoseológica berkeleyana que anima por completo la fibra argumental de su inmaterialismo. En efecto, el inmaterialismo puede considerarse, con pleno rigor, como un intento de fundamentación crítica "a priori" de una posición gnoseológica realista. Las puntuales referencias que a este respecto se contienen en los **PPos** acerca de esta : "verdad y certeza de aquellas cosas que se pueden probar "a priori" con la máxima evidencia", eclosionan argumentalmente, sin duda, en toda su riqueza a lo largo del tercero de los **Dial** y, particularmente en su inicio y conclusión^{<39>}. Este realismo, además, resulta ser, por lo que respecta a las sustancias, un realismo "moderado", entendiendo aquí como tal el que propone que tenemos conocimiento

de seres transubjetivos, aunque no los captamos en toda su realidad. En lo que se refiere a las cosas sensibles, empero, este realismo presenta un carácter absoluto. percibimos las cosas en sí mismas, como tales y en toda su plenitud.

Esa plenitud con que se nos presentan las cosas, Berkekey se esfuerza una y otra vez por asimilárnosla con la patencia de la cosa material con que se nos presenta, y entre la que operamos, en la vivencia inmediata y ateorética de nuestra vida. Así, insiste constantemente, igual que lo hiciera en su momento Moore precisamente para criticarlo, en la plena validez metafísica del discurso cotidiano sobre las cosas:

"¿Quieres decir que no conozco realmente lo que es el fuego y el agua?" Se escandaliza Filonús ante el representacionismo de Hylas " Supón que vas a escribir ¿no pedirías pluma, tinta y papel como cualquier otra persona? ¿Y no sabrías que es lo que pides?^{<40>}"

Conviene que insistamos aquí en la plenitud de esta validez gnoseológica porque nadie la ha llevado más lejos que nuestro obispo. Las cosas materiales entre las que se conforma nuestro quehacer y nuestra biografía, éstas, las conocemos realmente y perfectamente porque su existencia y su naturaleza toda consiste en que nosotros nos movamos entre ellas.

"Te aseguro, Hylas, que no pretendo forjar ninguna hipótesis en absoluto. Soy un sujeto vulgar, tan simple como para creer en mis sentidos y dejar las cosas tal como me las encuentro. A decir verdad, mi opinión es que las cosas reales son exactamente las mismas cosas que veo y que palpo, y que percibo por mis sentidos. Esas las conozco y, hallando que responden a todas las necesidades y objetivos de la vida, no tengo ninguna razón para afanarme por otros seres desconocidos. Un

pedazo de pan sensible, por ejemplo, le sentaría mejor a mi estómago que diez mil pedazos de ese otro pan real, ininteligible e insensible del que me hablas. Es, asimismo, mi opinión, que los colores y otras cualidades sensibles están en los objetos. Nunca en la vida podré dejar de pensar que la nieve es blanca y el fuego caliente. Tú que entiendes, realmente, por nieve y fuego ciertas sustancias externas no percibidas ni percipientes tienes derecho a negar que la blancura o el calor sean afecciones inherentes a ellos. Pero yo, que entiendo por esas palabras las cosas que veo y palpo, tengo que pensar como la gente corriente. Y como no soy escéptico acerca de la naturaleza de las cosas tampoco lo soy respecto a su existencia. Que una cosa pueda ser realmente percibida por mis sentidos y que, al mismo tiempo, no exista realmente es, sencillamente, para mí, una contradicción desde el momento en que no puedo separar ni abstraer, siquiera en el pensamiento, la existencia de una cosa sensible de su ser percibida. La madera, las piedras, el fuego, el agua, la carne, el hierro y cosas semejantes, que nombro y de las que hablo, son cosas que conozco. Y no las habría conocido si no las hubiera percibido por mis sentidos; y las cosas que se perciben por los sentidos son percibidas inmediatamente, y las cosas que se perciben inmediatamente son las ideas, y las ideas no pueden existir sin una mente: por eso su existencia consiste en ser percibidas y, por eso, cuando son efectivamente percibidas no puede haber duda de su existencia. Así que ¿fuera todo ese escepticismo y todas esas dudas filosóficas ridículas!. ¿Qué guasa es esa de que un filósofo cuestione la existencia de las cosas sensibles hasta que se le haya probado por la veracidad de Dios, o de pretender que nuestro conocimiento en este punto se queda corto en intuición o demostración? Igual podría dudar yo de mi propio ser que del ser de las cosas que veo y siento ^{<41>}."

A lo largo toda su obra se ha esforzado Berkeley por corroborar esta plenitud intuitiva con que se nos presentan las cosas mediante numerosas apelaciones a la vivencia espontánea de jardines, alimentos y objetos de trato cotidiano. Esos retazos de vida concreta desempeñan en su discurso, como vimos, un papel crucial para su contenido. El sustrato ateorético en el que se funda nuestra experiencia quiere ser, sin duda, el objeto que el inmaterialismo redime en unos términos tan definitivos que hasta ahora la historia del pensamiento sólo ha habilitado los calificativos de "dogmático" o "ingenuo" para designarlo. Pero estos calificativos son completamente inadecuados a la naturaleza de la argumentación Berkeleyana, aunque sea cierto que la ingenuidad sale tan bien parada del mismo que el propio Berkeley llegara a escribir: "Cierta tipo de ignorancia es requisito en la persona que haya de Descubrir el Principio^{<42>}."

No cabe duda de que en este momento se abre paso entre nuestras reflexiones de lectores berkeleyanos la conciencia de una maniobra argumental tan sutil y prolija que contrasta vivamente con cualquier visión despreocupada del mundo. El inmaterialismo, desde luego, no es una doctrina ingenua. Y análisis como los que realiza de la relación del objeto científico con el cotidiano y su fundamentación crítica lo demostraban claramente:

"...nuestros sentidos se burlan de nosotros miserablemente y nos tienen entretenidos con la exterioridad y apariencia de las cosas solamente. La esencia real, las cualidades internas y la constitución del objeto más nimio se oculta a nuestra vista: hay algo en cada gota de agua, en cada grano de arena, cuyo alcance y comprensión está más allá de la capacidad del entendimiento humano. Pero se deduce evientemente de lo que ya se ha mostrado que todas estas lamentaciones carecen de fundamento, y que estamos influidos por falsos

principios hasta tal punto que desconfiamos de nuestros sentidos y pensamos que no conocemos nada de esas cosas que comprendemos perfectamente ^{<43>}."

En efecto. "Cuando miro a través de un microscopio no es que pueda percibir más claramente lo que he percibido ya a simple vista, pues el objeto percibido a través de la lente es completamente distinto del primero. Pero, en ambos casos, mi objetivo es saber qué ideas están en conexión entre sí: y cuanto más sabe un hombre de conexión de ideas, más se dice que sabe de la naturaleza de las cosas ^{<44>}."

Asentar la primacía gnoseológica de la vivencia natural y espontánea respecto de cualquier otro tipo de experiencia no es, desde luego, nada natural y espontáneo. Constatamos, nuevamente, la utilidad exegetica de considerar el inmateralismo como un ejercicio crítico más que como un sistema. Así, no cabe la menor duda de que el estatuto que se quiere ganar para ese mundo de cosas que puebla nuestra vida no puede apelar en ningún momento de su argumentación a esa misma vivencia. Apelará a lo sumo, como de hecho hace Berkeley frecuentemente, a comprobar, eso sí, al final del ejercicio crítico, cual de las dos posiciones, la suya o la del adversario, se aviene mejor con ella. "¿Estás dispuesto a admitir como verdadera la opinión que, después de ser examinada, aparezca como más conforme con el sentido común y más alejada del escepticismo? ^{<45>}" Pero este realismo ingenuo berkeleyano respecto a los objetos materiales no es jamás un punto de partida sino un punto de llegada. Y aquí es donde nuestra inercia filosófica se sume en un perplejidad que es, en esencia, la misma perplejidad que Hylas planteaba a Filonús al final de los *Dial* una vez concedido el realismo de su doctrina.

"Pero, ¿Qué tiene que ver la felicidad o la desgracia, la alegría o la pena, el placer o el dolor, con la existencia absoluta o con entidades desconocidas

abstraídas de toda relación con nosotros? Es evidente que las cosas atraen nuestra atención en tanto en cuanto nos agradan o desagradan. Y pueden agradarnos o desagradarnos en tanto que son percibidas. Sin embargo, más allá de eso no nos atañen y hasta aquí dejas las cosas tal como te las encontraste. Con todo, hay algo nuevo en esta doctrina. Es evidente que ahora no pienso como los filósofos, ni tampoco como el vulgo. Me gustaría saber cómo queda el tema en este punto, es decir, qué has añadido o cambiado en mis anteriores ideas ^{<46>}."

Ahora bien, si, como parece, Berkeley fue consciente de este interrogante, ¿podemos suponer también que Berkeley lo respondió? Todo indica, en efecto, que es así y su respuesta, que es la respuesta final a nuestro capítulo, resulta ser tan tajante como ésta: ahí radica precisamente la gracia del inmaterialismo y el exacto significado gnoseológico de lo que he querido hacer con él: redimir el sentido común desde el cartesianismo.

" No pretendo establecer nociones nuevas. Mis esfuerzos tienden tan sólo a unificar y situar en una luz más clara esa verdad que antes compartían el vulgo y los filósofos: los primeros opinaban que las cosas que se perciben inmediatamente son las cosas reales, y los últimos que las cosas inmediatamente percibidas son ideas que existen solo en la mente. Estas dos teorías unidas constituyen, en efecto, el meollo de lo que ^{<47>} propongo ."

Es decir, todo el sentido crítico del inmaterialismo se cifra en su esfuerzo por enmendar el planteamiento del problema gnoseológico que los filósofos modernos han puesto en marcha a la luz más precisa de su propia evidencia, que es una evidencia en el mundo. Esta evidencia está contenida ya exactamente, cabalmente, en esos mismos principios críticos que la modernidad

ha puesto en marcha, sólo que un análisis inadecuado de nuestra actividad consciente, un despiste del "cogito", la ha perdido de vista desgajando falazmente el rigor crítico y la vida. Denunciando este desliz, Berkeley no pretende, realmente, establecer ninguna noción nueva. Todo eso está ya allí. Sóloamente hay que prestarle la debida atención.

Por eso comenzaba el joven Berkeley por asombrarse, no de haber descubierto su principio, sino de que no se hubiera visto ya algo tan patente. Un término clave aparece, en efecto, en sendas opiniones que nuestro obispo quiere conjuntar: el respeto por lo inmediato a la conciencia. Y esa "inmediatez" pura, "a priori", de ambas intuiciones sobre la realidad, que hasta entonces caminan por separado, es la que quiere esclarecer el inmaterialismo como un única y misma inmediatez, la del mundo que posibilita la conciencia. Subsanado el error que los filósofos cometen a los ojos de este mundo, la crítica se reconcilia inmediatamente con él. La reflexión y la vida, la interpretación y el dato, no pueden ser infieles entre ellos sin ser infieles a sí mismos, y esta infidelidad es la que se expresa paradigmáticamente en la contradicción de la sustancia material. El "factum" del conocimiento antecede al "factum" de la reflexión y ello es tanto como decir que la trascendencia es el dato primigenio de conciencia.

Y es, precisamente, en relación a este estado de cosas donde se nos ha ocurrido habilitar el adjetivo "crítico" para perfilar cabalmente el sentido del realismo inmediato berkeleyano. Si se nos pide una justificación de ello, tendremos que dar una tan contundente como ésta: el realismo "mediato" de Berkeley en relación a las sustancias así como, sobre todo, su realismo inmediato con relación a las cosas, son "críticos" porque no son sino corolarios de su inmaterialismo y éste, sin duda, es un razonamiento "crítico" a priori. Si se nos pide rebajar ahora la brusquedad de este argumento y remitirlo exactamente al contexto que nos ha traído hasta él, diríamos: no

se trata de que la materia no exista porque sea obvio que el mundo está ahí, sino, más bien, de que el hecho de estar ahí el mundo se revela como concisión de posibilidad de todo lo obvio, e incluso, del cuestionamiento de toda obviedad, como hace Hylas.

"No existe una sola cosa en el mundo de la que podamos conocer su naturaleza real o lo que en sí misma es ^{<48>}."

La prosecución de tan singular empresa ha obligado hasta ahora a nuestro obispo a introducir modificaciones sustanciales en ese planteamiento gnoseológico moderno que hemos llamado "clásico" o "representacionista", incardinado eminentemente en las doctrinas de Descartes y de Locke, y cuyo producto más inmediato y específico hemos reconocido en el tratamiento moderno de la noción de sustancia. Le va a obligar, también, como veremos, a comprometerse de un modo bastante general con un modelo nuevo en la consideración del conocimiento humano y de su objeto, la realidad misma, que ensayaremos a caracterizar como lingüístico, frente al mecánico precedente. Pero, antes de abandonar el terreno estricto del realismo de Berkeley, debemos concentrar nuestra atención por última vez en la peculiaridad de ese talante crítico con el que se nos presenta. Especialmente si tenemos en cuenta que la expresión "realismo crítico" no es completamente nueva en el pensamiento filosófico. Y es preciso aclarar su significado en relación con el contenido gnoseológico actual que ésta encierra. De recogerlo con la expresión "realismo crítico" y del alcance de su significado intentaremos dar cuenta ahora. Con ello no pretendemos, por supuesto, intervenir directamente en el problema gnoseológico que ha suscitado la expresión contemporánea de "realismo crítico", sino, tan solo, delimitar la relación que nuestro uso de la expresión deba mantener respecto a una grave polémica gnoseológica que tuvo lugar hace apenas unos treinta años, dos siglos y medio después de que Berkeley escribiera.

La conveniencia de este esclarecimiento se certifica, por otra parte, en el propio discurso berkeleyano donde, por medio de las últimas palabras de Hylas, y pese a la admisión por parte de éste del realismo contenido en la crítica inmaterialista, todavía se nos recuerda que:

"... en realidad, el camino que me condujo a él no lo comprendo aún totalmente. Te basas en los mismos principios en que lo hacen los académicos, los cartesianos y escuelas semejantes. Y durante largo tiempo parecía como si defendieses su "escepticismo" filosófico. Pero, al final, tus conclusiones son completamente opuestas a las suyas ^{<49>}."

Se establece así un doble sentido en la argumentación gnoseológica berkeleyana desde el momento en que se pretende refutar el idealismo cartesiano mediante un desarrollo "más riguroso" de sus propios supuestos críticos. Y así, la pluma de Berkeley, de las más ricas, por cierto, en el empleo de imágenes y metáforas de toda la modernidad, cierra los **Dial** con una de éstas cuyo sentido emblemático no puede pasársenos por alto; en respuesta a las últimas palabras de Hylas, las últimas de Filonús concluyen:

"Ves, Hylas, el agua de aquella fuente, como es empujada hacia arriba, en una columna circular, hasta cierta altura en la cual se rompe y cae a la base de la que ha surgido; sube del mismo modo que baja siguiendo la misma ley uniforme o "principio de gravitación". Así también, los mismos principios que a primera vista conducen al escepticismo, llevados hasta cierto punto, ^{<50>} traen al hombre al sentido común."

Y es precisamente ese esfuerzo crítico de ida y vuelta el que hemos querido recoger con el calificativo de "realismo crítico". A estas alturas del siglo XX, sin embargo, dicha

expresión es portadora de una carga de connotaciones históricas muy precisas en las que no nos detendremos ahora demasiado. Baste apuntar que, aunque ha tenido cabida en muy distintas corrientes de pensamiento, parece haber sido la neoescolástica la que ha procedido a una tematización más general y rigurosa, no obstante lo cual pervive todavía una considerable ambigüedad. Ni las dos obras de referencia que nos han aportado aquí su definición de "realismo", ni las que se recogen en estudios clásicos al respecto, como el **Realismo inmediato** de L. Noel o el **Realismo metódico** de E. Gilson, dejan de manifestar, al margen de la polémica en sí misma, una considerable confusión terminológica. Expresiones tales como "realismo crítico", "realismo inmediato", "realismo natural" o "realismo naif" son empleadas por los distintos autores con sentidos diferentes y, en ocasiones, tajantemente contrarios. No es nuestra intención, por supuesto, entrar ahora en esta polémica. Tan sólo quisiéramos destacar a propósito de ella cierta conclusión que sentaba ya, casi en sus orígenes, F. Van Steenberghen en otro trabajo clásico, la Question disputée sur le réalisme immédiat, cuyo valor y relevancia no tendrán que ser justificados ^{<51>}.

En efecto, señala este autor, al margen de su posición particular en la polémica, cómo es posible detectar en ella y en la confusión adyacente la presencia casi inevitable de un factor distorsionante, al que termina por identificar con cierto prejuicio "representacionista" cartesiano a la hora de asentar el planteamiento mismo del problema. Este prejuicio se haría presente de uno u otro modo a través de hitos que nos son aquí tan familiares como el estatuto de la convergencia viso-táctil o la manera de implicarse la causalidad física en el proceso perceptivo. La relación entre el realismo metafísico y los tópicos cruciales de la crítica inmaterialista berkeleyana no parece ser, por lo visto, tanto una peculiaridad suya cuanto una exigencia crucial del problema moderno de la realidad de las cosas sobre el que se vuelca definitivamente. Permítasenos reproducir, a tal efecto, el último párrafo de este estudio de

Van Steenberghen.

"En cuanto a las resistencias del P. de Vries, parecen ser debidas a ciertas actitudes de espíritu que se encuentran frecuentemente entre los pensadores contemporáneos: el P. De Vries no se ha liberado de ciertos prejuicios heredados de la crítica moderna del conocimiento: la fobia del sueño, el prejuicio cartesiano de la "conciencia cerrada" o de la "representación" substituto consciente de un en sí inaccesible; el prejuicio kantiano del "fenómeno" desprovisto de todo valor ontológico. Hemos visto cómo el retorno a los datos auténticos de la conciencia permite evitar estos peligros ^{<52>}."

Ahora bien, leyendo estas últimas líneas, y sin prejuzgar de nuevo el resultado de la polémica, podemos preguntarnos con todo fundamento: ¿estamos ante un neoescolástico contemporáneo disputando con otro la acepción de "realismo" que el siglo veinte impone, o estamos frente a otra de las esforzadas síntesis argumentales de Filonús para vencer la resistencia de Hylas a admitir su realismo, eso sí, un tanto actualizada? Substituyamos por el de Hylas el nombre original que en él aparece, "contemporáneos" por "modernos" y "kantiano" por "lockeano". Realmente, ¿hallaríamos alguna razón fundamental por la que no pudiera encontrarse este fragmento hipotético al final de los *Dial*?

Sea como fuere, es manifiesto que no podemos manejar la expresión "realismo crítico berkeleyano" sin proponer una definición concreta del sentido con que debe entenderse este criticismo. La acepción de realismo crítico que debe leerse aquí es la de aquella opinión gnoseológica que defiende el acceso directo de nuestras facultades cognoscitivas a la realidad en sí - esto es, a una realidad esencialmente independiente de la actividad de las mismas - partiendo de la argumentación de que la tesis opuesta encierra una contradicción o un absurdo. En este sentido, se trata, pues, del establecimiento crítico esa misma

opinión acerca de nuestras facultades gnoseológicas en tanto que defendida "a priori", y no meramente asumida o supuesta en razón de cualquier otra afirmación física, psicológica, teológica o, sencillamente, sin ninguna razón particular. Aceptada esta caracterización general es forzoso convenir en que la posición gnoseológica del obispo Berkeley se adecúa plenamente al sentido y a la letra de la misma. Para dirimir, pues, la cuestión de su validez como explicación del sentido del realismo de Berkeley sólo nos resta ahora comprobar que con ella no hemos construido una mera definición nominal, un puro circunloquio del inmaterialismo y si, efectivamente, estamos sugiriendo una posición gnoseológica que tiene un lugar propio en la historia del pensamiento. Bastará para ello con encontrarla recogida fuera del ámbito "sospechoso" del propio inmaterialismo.

Pues bien, a nuestro entender, los diferentes puntos que hemos considerado hasta aquí en relación a este realismo berkeleyano garantizan la objetividad de esta denominación desde el momento en que conforman los eslabones de un verdadero proyecto crítico para cuya definición no es disparatado recoger, como caso notable por las distancias innumerables que los separan, palabras de un Maritain que, ciertamente, andaban lejos de sospechar semejante destino:

"Las verdades fundamentales, en particular la validez general del conocimiento y de los primeros principios, son confirmados aquí humildemente, por la imposibilidad de sus contradictorias; vendrá luego la tarea principal en donde la investigación puede avanzar e irse depurando indefinidamente: consiste, por una parte, en analizar y describir -respetando su integridad- el contenido objetivo del conocimiento en sus diversas fases y el testimonio que él da de sí mismo; y por otra parte, en tratar de penetrar metafísicamente en su naturaleza y en sus causas, y de hacerle, con propiedad, que se conozca a sí mismo ^{<53>}."

No sería el único ejemplo posible. Es, por consiguiente, de la máxima importancia para desentrañar el significado del inmaterialismo que reparemos en el sentido, en el doble sentido, de esta empresa gnoseológica que aquí se nos propone y que Berkeley recoge con la figura de un surtidor. De la consideración de su naturaleza podemos extraer la luz definitiva sobre nuestra cuestión inicial acerca de por qué critica Berkeley la materia. La sustancia material constituye, en efecto, para Berkeley la rémora conceptual básica que impide a la modernidad el desarrollo de un verdadero proyecto metafísico, que le cierra el acceso al mundo, a la vida, al hombre y a Dios. La presencia de la sustancia material impone al discurso crítico un dilema absurdo entre la conciencia y la realidad y cierra con ello su discurso en una circularidad pensante. La máxima tensión de este esfuerzo inmaterialista berkeleyano aparece, pues, aquí, una tensión conceptual volcada en quebrar la circularidad reflexiva perfecta en la que Descartes acaso no nos suma inexorablemente, pero en la que nos sitúa en trance de caída inminente. Y así, notar por qué nos cuesta tanto concederle a Berkeley definitivamente el estatuto de realista es comprender, al mismo tiempo, el sentido de toda la batalla y el drama gnoseológico que se libra bajo su crítica a la sustancia material.

Desde la forja cartesiana del dilema idealismo-realismo, esa por la cual, como señala certeramente Gilson, "un escolástico realista - precartesiano- no pudo ser realista más que sin saberlo", el objeto del acto perceptivo y, por supuesto también el berkeleyano, sólo puede ser real de una manera inmanente, porque no puede dejar de ser otra cosa que puro objeto de pensamiento que, en el mejor de los casos "deberemos pensar como real". Pero ¿no haremos con ello subjetiva la realidad misma de las cosas? Desde aquí es manifiesto que el empeño del inmaterialismo por aferrarse a la realidad de las cosas sólo puede entenderse, en el mejor de los casos, como una buena intención, y la imposibilidad última de comprender desde aquí el realismo que el "esse est percipi" reclama está plenamente

justificada. Pero no es Berkeley, al menos en primera instancia, quien se ve sujeto a este estado de cosas. El inmaterialismo no pretende razonar que tengamos que pensar ciertas cosas como reales, que no podamos dejar de concebir ciertas ideas como resultado en nosotros de un objeto externo real. Si tal hiciera, las objeciones a las que ya nos hemos referido y otras muchas como las de Gilson a las que nos referiremos inmediatamente serían inobjetables. Pero lo que quiere refutar primordialmente nuestro obispo, si nuestra hipótesis es correcta, no es que podamos dejar de pensar por un momento en ciertas ideas como objetivas, sino que hayamos de plantearnos así nuestro acceso a la realidad de las cosas, en definitiva, que asumiendo un discurso crítico tengamos la obligación de conquistar el mundo desde nuestra conciencia. Y este es el paso definitivo del cual el inmaterialismo quiere ser paladín, y cuyo apercibimiento resulta virtualmente imposible si seguimos leyendo el "esse est percipi" en los términos habituales de conquista de la realidad desde una conciencia inmanente.

Veamos ahora esta otra definición de realismo que Gilson hace suya en el mencionado trabajo: "Doctrina según la cual el ser es independiente del conocimiento actual que de él pueden adquirir los sujetos conscientes", hasta aquí no hay novedades y la doctrina de Berkeley no se resiente, pero inmediatamente se añade: " "esse" no es equivalente a "percipi", ni siquiera en el más amplio sentido que pueda darse de esta palabra ^{<54>} ". El error capital de esta definición, por lo que toca precisamente a Berkeley, es el de haber escrito en ella demasiado, o demasiado poco. Sería perfectamente válida a nuestros fines si se ahorrara el segundo añadido o si tuviera la precaución de explicarlo mejor, esto es, de añadir "ni siquiera en el sentido 'cartesiano' más amplio que pueda darse de esta palabra". En efecto, comprometiéndose explícitamente en un planteamiento específicamente cartesiano del problema idealismo-realismo, la circularidad a la que se aboca el inmaterialismo es inexorable. Tal es la objeción de Gilson al intento realista de L. Noël desde

esa misma definición de realismo.

Ahora bien, esta objeción de Gilson, desde un cartesianismo riguroso, a cualquier intento gnoseológico por fundamentar "a priori" un realismo, resulta ser exactamente el mismo argumento que Braken establece frente a las opiniones de Jessop y Luce acerca del realismo de Berkeley!. Es ésta una coincidencia notabilísima, y, a nuestro entender, un buen aval de la plausibilidad de nuestra caracterización del realismo berkeleyano como un realismo crítico.

En efecto, hemos convenido previamente el ocuparnos ahora de lo sustancial de la polémica surgida sobre este realismo berkeleyano y su sentido común. Puestos aparte otros cuestionamientos que lo impugnan por completo en nombre de fenomenismos fantásticos, cuya improcedencia debemos denunciar pues aquí definitivamente, lo verdaderamente crucial de tal polémica puede recogerse en la cuestión planteada por H.M.Braken en un sustancioso apéndice a su conocido trabajo **The Early Reception of Berkeley's Immaterialism** en donde arroja serias dudas sobre la propiedad de la calificación del pensamiento berkeleyano como un realismo de sentido común, según parece desprenderse de las lecturas de Luce o Jessop. Desde nuestra actual interpretación del inmateralismo, estamos ahora en condiciones óptimas para tomar una postura en torno a esta polémica. Definitivamente Braken tiene razón si planteamos la cuestión del realismo gnoseológico en términos rigurosamente cartesianos. Desde ellos, el realismo berkeleyano se queda en un esfuerzo bienintencionado. Pero el error esencial de esta lectura reside precisamente en asumir este planteamiento. Y ello se hace patente si comparamos ahora estos dos razonamientos.

"¿Puede concebirse lo que sería un realismo inmediato, es decir, un "percipi" en el que el "esse" fuera dado como un ente independiente? ...así lo cree, y, con una noción muy exacta de lo que sería necesario hacer para que la empresa tenga éxito, si la

empresa fuera posible, busca un punto en el que las cosas y el espíritu se junten en unidad indivisible, para apoyar desde él esta epistemología realista que reclama el pensamiento moderno...

Pero este punto, si existe, es todavía y ante todo pensamiento: partiendo desde aquí, quiérase o no, toda la epistemología, incluso la inmatematista, se apoyará en un dato del pensamiento, desde el cual, y por un esfuerzo de discriminación interna, intentará captar el objeto ^{<55>}."

Y, por otra parte:

"Quizás se pueda construir un realismo completamente interno al mundo del espíritu, pero ese no sería el realismo... basado en la dicotomía espíritu-idea que ...quieren defender ^{<56>}."

Maliciosamente hemos suprimido los nombres propios que pudieran identificar, previamente a la captación de todo su significado, la autoría de nuestros dos fragmentos. El primero es el de Gilson contra Noël y el segundo de Braken contra Jessop y Luce. Y en ambos subyace una misma acusación, la circularidad de cualquier intento crítico por abordar "a priori" la validez de una posición gnoseológica realista. Desde ahí sólo podríamos llegar a una realidad en el espíritu, a una cosa en el pensamiento. Pero, exitoso o no, el hecho fehaciente es que todo el empeño inmaterialista berkeleyano se contiene definitivamente en truncar esta imposición de "cogito" desde el "cogito" mismo, en quebrar el círculo perfecto de la reflexividad cartesiana. Y esta ambigüedad fundamental respecto al "cogito" ha sido el origen de todos nuestros malentendidos.

Recordemos, por ejemplo, que Descartes se vale de Dios como punto de apoyo en su acceso a las cosas, mientras que Berkeley quiere llegar a El como punto final desde éstas. Esto no supone solamente comenzar el círculo cartesiano en un lugar

distinto al de Descartes, supone, sobre todo, romper este círculo. Y el lugar por el que puede romperse, precisamente, para Berkeley es este de su "res". Esto es, no su "res extensa", sino la contraposición misma entre una "res extensa" una "res cogitans" y su absurda exigencia de una sustancialidad común, que es rigurosamente imposible para ninguna de las dos por no ser sino una realidad "especular" reflejo de la una sobre la otra. Frente a los argumentos de Braken o de Gilson, la consideración de Ortega alumbraba, pues, con mucha mayor certeza la verdadera tarea de un realismo crítico como el que habría de ser el de Berkeley: vamos a impugnar definitivamente el sentido de la distinción cartesiana entre "res cogitans" y "res extensa".

El surtidor de Filonús, es, pues, mucho más que una simple imagen. Es la incardinación perfecta del alma del inmaterialismo. Toda su suerte pende de esta reflexividad "truncada" de la conciencia sobre sí que, hallándose definitivamente en el mundo, salvaguarda la más ingenua de nuestras aproximaciones al mundo; "pensar como los doctos para hablar como la gente corriente", nos repite una y otra vez nuestro obispo a lo largo de su obra, y en su insistencia en esta máxima célebre podemos leer ahora definitivamente su esfuerzo por evitar la inmersión en un proceso reflexivo autofágico y pedante, ajeno a nuestro quehacer humano, que conforma esa gnoseología en la cual, una vez que se entra, no se sale jamás ni se regresa a la condición humana, exactamente igual que en el castillo de Circe. En la consideración de la naturaleza de semejante proyecto de reflexividad "no autofágica", de ida y vuelta con retorno a un hogar primigenio, así como de la tentación idealista de clausurarlo en un círculo dialético, en la que Berkeley jamás cayó, se alumbra a nuestro entender la luz definitiva a la hora de captar el acerado temple crítico del inmaterialismo y su formidable sentido de empresa intelectual: el retorno al dato definitivo de las cosas en nuestra vida. Así, si nos preguntamos ahora de nuevo por el sentido último del inmaterialismo, estaremos en condiciones de contestar, como lo hace alguna vez

nuestro obispo, que el inmateralismo "Es lo mismo que regresar a casa después de un largo viaje."

"Según los principios comunes de los filósofos no podemos estar seguros de la existencia de las cosas por el hecho de que las percibamos. Y se nos enseña a distinguir su naturaleza real de aquella que cae bajo nuestros sentidos....

Ha sido mi intención en este tratado... introducir en la mente las nociones que propongo de la forma más sencilla y familiar, especialmente porque conllevan una fuerte oposición a los prejuicios de los filósofos que, hasta el presente, han prevalecido contra el sentido común y las nociones naturales de la humanidad.

Y aunque quizá puede parecer una reflexión incómoda a algunos el que después de muchas nociones refinadas y poco comunes lleguen, sin embargo, a pensar como el resto de los hombres, pienso, por el contrario, que esta vuelta a los dictados simples de la Naturaleza, después de haber vagado por los intrincados laberintos de la filosofía, no es desagradable. Es lo mismo que regresar a casa después de un largo viaje: un hombre reflexiona con agrado en las muchas dificultades y perplejidades que le han acontecido, descansa cómodamente y disfruta con mayor satisfacción de cara al futuro ^{<57>}."

PUTNAM en **Racionalidad y metafísica**, Teorema, Madrid, 1985, p.19:" Lo que hace que un realista metafísico sea un realista "metafísico" es la creencia de que en alguna parte hay "una teoría verdadera"... esta creencia en una teoría verdadera, requiere un mundo "prefabricado" (ready-made)(expresión sugerida en este contexto por Nelson Goodman): el mundo ha de tener una estructura "dada", ya que, de lo contrario, teorías con estructuras diferentes podrían "copiar" correctamente el mundo (desde diferentes perspectivas) y la verdad perdería su carácter absoluto (no perspectivista). Por otra parte, como ya hice notar, la correspondencia entre nuestros símbolos y algo que no tiene una estructura determinada es una noción que difícilmente puede ser bien definida." Su consideración presenta un innegable interés por cuanto vincula perfectamente la cuestión de la viabilidad de una lectura "analítica" de Berkeley con la de un eventual "realismo hermenéutico" berkeleyano al que nos vamos a referir en breve.

<13> **P.c.** 845. W. I, 100.

<14> **Ppos** § 29. W. II, 53.

<15> **Ppos** § 33 y 34. W. ii, 55.

<16> **Alc** II, 16. W. III, 89.

<17> **Ppos** § 34. Ibid.

<18> **Dial** III. W. II, 235.

<19> **Ppos** § 35. Ibid.

<20> **Dial** III, W. II, 260.

<21> **Alc** VII, 22 W. III, 319.

<22> **Dial** III, W. II, 259.

<23> CICERON, **Filipicas**, II, xliii, 110. Berkeley recoge esta cita en un momento crucial del último diálogo del **alc** - W. III, 322 -y la traduce como: "no nos dejes tener ninguan religión o déjanos respetarla."

<24> FERRATER, J. **o.c.**.. Entrada "realismo".

<25> Cf, Vg. **Ppos** § 1, 37, 99.

<26> Carta a Jhonston, del 24 de Marzo de 1930. W. II, 293.

<27> Luce, A.A. Berkelian Action and Pasion. En **Rev. Int. de Phil.** 23-24, 1953, p.' 3. Cf. También, Action and inaction in Berkeley, En Foster, J. **o.c.** p. 211.

<28> **Ppos** § 78, W. II, 74.

<29> Cf. **T.V.** § 50, W, I, 189 o **Alc** IV. W. III, 224-231.

<30> CF. ORTEGA, J. **o.c.** p. 151.

<31> **Ph.c.** 827, W. I, 98.

<32> **Ppos** § 49. W. II, 6

<33> **Ph.C.** 582, W. I, 72. Cf. la larga cita del final del comienzo del tercer **dial** W. II, 229-230.

<34> **Ppos** § 90, W. II, 80.

<35> Cf. **Dial** III., W II, 240-241.

<36> **Ppos** § 116, W. II, 93.

<37> **Ph.C.** 23, W. I, 10.

<38> W. II, 165.

<39> **Ppos** § 61, W. II, 67.

<40> **Dial**, III, W. II, 228. Cf. **Ppos** § 4 y 101.

<41> **Dial**, III, W. II, 229

<42> **Ph.C.** 285, W. I, 35.

<43> **Ppos** § 101, W. II, 85,

<44> **Dial** III, W. II, 245.

<45> **Dial** I, W. II, 172.

<46> **Dial** III, W. II, 262.

<47> Ibid

<48> **Dial** III, W. II, 227.

<49> **Dial** III, W. II, 262.

<50> Ibid.

<51> VAN STEENBERGHEN, F. l.c., **Rev. Phil. de Louvain** 1951 .pp. 209-234.

<52> Ibid, p. 234.

<53> MARITAIN, J. **Distinguir para unir o los grados del saber**, Club de Lectores, B. Aires, 1963, p. 262.

<54> GILSON, E. **El realismo metódico**, Rialp, Madrid, 1963, p.74.

<55> **o.c.** p. 77.

<56> BRAKEN, H.M. **o.c.** p. 96.

<57> **Dial** Prefacio, W. II, 167.

CAPITULO XIV: EL SENTIDO. A MODO DE COROLARIO.

"El adjetivo y el nombre,
remansos del agua limpia
son accidentes del verbo,
en la gramática lírica." ^{<1>}

I. Algunas recapitulaciones.

A medida que nos hemos ido internando en la realidad de las cosas de la mano de la reflexión berkeleyana, ha ido haciéndose progresivamente patente la presencia del lenguaje. Se contiene en la obra de Berkeley, como es sabido, una de las reflexiones acerca del lenguaje humano más ricas y vigentes de toda la modernidad. Pero, acaso por ello mismo, se ha podido eclipsar otra verdad mayor acerca de esta dimensión del pensamiento berkeleyano y es la de que constituye todo él, antes que nada, una ingente meditación sobre el lenguaje divino, y resulta esta última meditación la que da sentido a cualquier otra. Desde la constatación de este hecho, la situación del lenguaje en la obra de Berkeley adquiere un carácter ontológico fundamental que desborda por completo una simple actitud analítica. Hemos visto, en efecto, como Berkeley viene a proponernos un modelo de realidad que es, en sí mismo, y no sólo ni fundamentalmente en nuestro acceso a él, lingüístico. Y

debemos traer ahora a colación todo esto para finalizar porque, cierta referencia a esta dimensión del pensamiento de Berkeley, nos es obligatoria como corolario a nuestra reflexión anterior.

En efecto, al explicarnos ese realismo suyo con respecto a las cosas sensibles, ya nos decía Berkeley que las conocemos real y plenamente en la medida en la que entendemos lo que decimos al hablar de ellas. Hemos visto comprometerse su reflexión metafísica general, igualmente, con un modelo gnoseológico lingüístico que acaba siendo el modelo de realidad misma. Esta mutua implicación entre el problema de la realidad y el problema del lenguaje alcanzará finalmente un punto culminante en el libro cuarto del **Alc.**, cuando se enumeren las condiciones bajo las cuales puede hablarse, propiamente, de la Naturaleza como lenguaje, y cuando tales condiciones sean explícitamente asumidas por Berkeley en su noción de "rerum natura". El inmaterialismo berkeleyano se compromete así en todas sus vertientes con un proyecto expresivo global como culminación lógica de su presentacionismo.

Pero con estas observaciones generales no pretendemos inaugurar, por descontado, un estudio cabal del lenguaje en Berkeley, que sería más bien el anuncio de un nuevo abordaje de la totalidad de su doctrina desde otra perspectiva diferente a la que nos ha conducido hasta aquí. Nuestra pregunta ha sido, no lo olvidemos, de mucho menor alcance: ¿por qué critica Berkeley a la materia como lo hace?, y nuestra meditación, por otra parte, ha querido ceñirse al estricto ámbito de una meditación crítica cuyo abandono ahora significaría traicionar nuestro proyecto original. Es indudable, sin embargo, que esta reflexión crítica sobre el inmaterialismo, que hemos venido a concluir en el capítulo anterior, quedaría incompleta sin alguna referencia a su estado ontológico terminal en la obra de nuestro autor, siquiera como indicio de nuevos horizontes de investigación. Por otra parte, la coherencia del inmaterialismo que pudiera haberse sugerido hasta aquí es una coherencia, en suma, netamente "destruens", que

se afirma en la incoherencia del adversario, pero que apunta, desde luego, a tener la suya propia. Y este apunte, que ha venido cruzándose en nuestro camino continuamente sin sernos completamente esencial, nos es, sin embargo, sumamente útil para finalizar.

Lo que vamos a iniciar aquí, pues, es ante todo un rosario de clausuras, encajes finales de motivos que ya han desempeñado su papel definitivo en nuestra argumentación pero que han sido también abandonados, de alguna manera, a un destino un tanto incierto. Asumimos desde ahora el talante rapsódico de estas últimas precisiones y renunciemos de antemano a cuanto en ellas pudiera contenerse en menoscabo de cualquiera de nuestras tesis anteriores. Diríamos más bien que sólo vamos a tratar de poner a prueba en este capítulo el temple metafísico de la propuesta gnoseológica berkeleyana ya perfilada en lo esencial. Queremos mantenernos fieles, eso sí, a la naturaleza de esa indagación gnoseológica que ahora concluimos y, desde tal fidelidad, asumimos todas las limitaciones que este su último episodio haya de contener.

En efecto, acabamos de presentar al inmaterialismo como una propuesta de enmienda del "cogito" que ubica irremisiblemente todo acto de conciencia en un contexto de significación existencial. "Sé que yo, que soy un espíritu o sustancia pensante, existo, tan ciertamente como sé que mis ideas existen." "Si por sustancia material se entiende sólo el cuerpo sensible, lo que se ve y se siente... entonces estoy más seguro de la existencia de la materia de lo que tú o cualquier otro filósofo pretende estarlo... Afirmo pues que estoy tan seguro de que existen cuerpos o sustancias corpóreas... como de mi propia existencia ^{<2>}." Desde este preciso instante la patencia de un sentido, de una significación real, determina toda consideración existencial e introduce necesariamente nuestro discurso en un contexto de significantes y significados.

Una cadena precisa que vincule nuestra reflexión gnoseológica anterior con el más pleno desarrollo del planteamiento semiótico berkeleyano no es, por tanto, desde aquí, difícil de establecer. Hemos estado sumidos hasta ahora en la pregunta ¿cómo sabemos nosotros que algo existe?, y pudiera dar la impresión de que Berkeley, a lo largo de su obra, la confunde sistemáticamente con esta otra de: ¿por qué existe lo que existe?, bajo la cobertura de la ambigüedad que efectivamente encierra la cuestión ¿qué significa existir cuando lo predicamos de las cosas sensibles?. Pero, una vez más, podría acusarse al inmaterialismo de confusión allí donde contiene, en realidad, una conclusión explícita y razonada. No hay confusión entre la "ratio essendi" y la "cognoscendi" sino, más bien, una armonización definitiva de ambas en lo que se refiere, como sabemos, a los objetos materiales. Esto es, ¿cómo sabemos que un objeto existe? porque lo percibimos adecuadamente. Y, ¿por qué existe ese objeto?, porque Dios lo ha creado. Ahora bien, ¿qué significa que Dios lo ha creado? Significa que Dios lo ha puesto en situación tal que determinados espíritus finitos lo puedan percibir en determinadas circunstancias. Y aquí es donde el inmaterialismo revela el ámbito más preciso de su aplicación trascendental, porque a la cuestión definitiva de: ¿y cómo sabemos nosotros que esto es así?, viene a responder con esta contundencia: porque si no fuera así no se podría conocer nada, ni nuestra propia existencia, de ninguna manera. Es decir, porque no existe ninguna otra manera de vincular coherentemente la conciencia con su contenido efectivo. En suma, concluye Filonús:

"¿Hay algo más en este punto de lo que una ligera observación de nuestras propias mentes y de lo que en ellas ocurre no sólo nos permite concebir sino que también nos obliga a reconocer?⁽³⁾"

La realidad exterior no se conquista, pues, del modo cartesiano ni la realidad aquí mentada puede ser estrictamente la misma realidad. No olvidemos que existe una gran diferencia

entre decir "existe Dios, por tanto percibe todas las cosas, y por tanto son reales", y decir: "las cosas sensibles existen realmente; y si existen realmente, son percibidas por una Mente Infinita, y por tanto existe una Mente Infinita o Dios^{<4>}."

Bien se comprende ahora que el punto de partida absoluto del inmaterialismo no pueda ser la constatación del pensamiento sino la constatación del conocimiento mismo; y su percepción, su posesión de ideas, haya de entenderse como un proceso de suyo trascendente. La trascendencia, veníamos a concluir en el apartado anterior, es el dato básico de conciencia; y, con él, el conocimiento, no el pensamiento, su punto de partida irreductible. Desde aquí, la modificación cartesiana del cogito como conciencia en el mundo aparece como una necesidad manifiesta de su propio planteamiento gnoseológico. Por eso decíamos antes que el misterio del conocimiento coincide con el misterio de la creación. Cuando Berkeley insiste en que el alma siempre piensa dice, más bien, que siempre cogita, pero esta cogitación suya es antes un percatarse que un cavilar. La raíz del inmaterialismo, pues, como "teodicea fenomenológica", quiere hundirse así definitivamente en el ejercicio crítico más depurado, en el más estricto análisis de la actividad consciente.

II. Conocimiento y lenguaje.

Nos enfrentamos así súbitamente con la extraordinaria gravedad que reviste ahora esta pregunta: pero, entonces, ¿qué es para Berkeley conocer? La revolución en la que Berkeley se ha comprometido con su razonamiento acerca de este punto crucial va a tardar mucho, sin embargo, en manifestársenos con la contundencia de su "esse est percipi". La encontramos, eso sí, implícita en infinidad de opiniones suyas. Aparece ya,

titubeante, bien temprano:

"La madera, las piedras, el fuego, el agua, la carne, el hierro y cosas semejantes ^{<5>} que nombro y sobre las que hablo son cosas que conozco ."

Pero tendremos que esperar hasta el **Siris**, al amparo del despliegue definitivo de su concepción semiótica de naturaleza, para encontrar la única referencia explícita y categórica contenida en la obra de Berkeley sobre la cuestión de qué sea conocer, y dice así:

"Conocemos una cosa cuando la comprendemos y la comprendemos cuando podemos interpretar o decir lo que ^{<6>} significa ."

No pasemos por alto el hecho de que Berkeley no se refiere aquí en absoluto a las palabras. No conocemos el significado de una palabra cuando la comprendemos y podemos decir lo que significa, eso es una obviedad tautológica; conocemos las cosas mismas sabiendo lo que las cosas significan.

La eclosión definitiva de nuestro cogito berkeleyano es, pues, la eclosión del sentido; ser alma es conocer, esto es, atribuir significación a las cosas. Consecuentemente, ser "cosa" es significar algo para alguien. Pero el signo aislado, marginal, fuera de un discurso y un contexto no puede existir. "Es la articulación, la combinación, la abundancia, el uso extensivo y general y la adecuada aplicación de los signos... lo ^{<7>} que constituye la verdadera naturaleza del lenguaje ." Hay pues, inevitablemente implícito en todo dato, la referencia final a un todo. La vigencia de esta conclusión por lo que se refiere al contenido del inmaterialismo nos es ya familiar. Pero acaso no se nos hubiera ocurrido conectarla, igualmente, tanto con la peculiaridad de su expresión como con la peculiaridad de su método.

En efecto, hemos referido ya unas cuantas citas en las que Berkeley requiere de sus lectores la abstinencia de fijarse demasiado en una frase o expresión y la remisión de cualquier sentido puntual al sentido general de un todo discursivo, como único medio de comprender su doctrina frente a una inadecuación básica entre lenguaje filosófico que se ve obligado a manejar y el mensaje que quiere transmitirnos con ese lenguaje. ¿Podremos afirmar ahora que este rasgo atañe tan sólo a la mera convención formal, y consiste en una simple eventualidad histórica impuesta por ciertos usos terminológicos de un momento cultural preciso? De igual manera: ¿qué deberemos pensar ahora acerca de ese peculiar método de diatriba berkeleyana al que nos hemos referido? ¿podemos contemplarlo desde aquí como la simple manifestación del temperamento de nuestro autor?

Recordemos, por ejemplo, a un infatigable Filonús incidiendo una y otra vez en todos los posibles matices que a un Hylas casi aburrido se le puedan ir ocurriendo a cada momento para dotar de significado al término "materia". Nada más lejos del establecimiento de una definición absoluta y un análisis específico subsiguiente. Filonús no le pide a Hylas que le defina de una vez por todas lo que entiende por materia: "No espero que definas exactamente la naturaleza de ese ser desconocido ^{<8>}." Su pregunta, más bien, es: cuando decimos que una cosa es "material" estamos queriendo decir algo que, desde luego, no para en esa simple cosa; algo que nos habla, en cierto modo, de todo el universo y de nuestra vida en él; de aquello que debemos esperar y temer, desear y evitar. Se nos quiere decir algo como que hay cosas absolutamente ajenas a un propósito y a una finalidad, al bien y al mal y que acaso en esas cosas pueda resolverse nuestra vida. Y por este tamiz de significaciones vitales, humanas, tocantes a nuestra carne y nuestro hueso, es por donde debe pasar inexorablemente la delimitación de la cuestión acerca de si la materia existe, no existe, o cómo puede existir en el caso de que exista. Eso es, en definitiva,

"significar algo". ¿Qué tiene que ver la sustancia material con "la felicidad o la desgracia, la alegría o la pena, el placer o el dolor?", nos acababa por reconocer un Hylas rendido al final de los **Dial**.

Idéntica situación encontraremos en el **Alc** respecto de Dios. Es Berkeley, ya lo decíamos, el primer gran autor moderno en hacer recaer explícitamente el peso de toda su meditación teológica sobre este gran principio: "En realidad la existencia de Dios es un punto de poca trascendencia en sí y puede ser admitido sin arriesgar demasiado. El punto importante es en qué sentido debe entenderse la palabra 'Dios'"; esto es, qué significa para un hombre que Dios exista, por ejemplo, si es o no "una mente que conoce todas las cosas y vigila las acciones humanas, como un juez...^{<9>}"

En consecuencia, es forzoso concluir que el acto existencial que hace presentes las cosas materiales es el mismo acto existencial que las hace reales, y esta preseca suya es significación. Cuando el profesor Rorty culmina su célebre crítica al modelo gnoseológico representacionista moderno, que centra en el eje Decartes-Locke-Kant, acaba aludiendo al advenimiento de un modelo "conversacional" de la verdad. "Estamos avanzando -dice- hacia una una comprensión de la conversación como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento^{<10>}." Si nos acogemos a la fuerza de la expresión en toda su amplitud, y podemos hacerlo en nombre de su propio contenido, es evidente que la doctrina de Berkeley constituye un ejemplo paradigmático de semejante intuición. La teoría del significado en Berkeley desborda, sin duda, el ámbito analítico de la semántica y se inscribe en el contexto general de una metafísica conversacional que encuentra, eso sí, en el lenguaje divino, el referente último de todo discurso particular. Así, cuando en el parágrafo 261 del **Siris** Berkeley compendia su proyecto de "naturaleza", tal vez mejor llamado "contraproyecto", mediante la tesis de sustituir la categoría de causa por la

categoría de signo en nuestra comprensión científica del mundo, está haciendo ya de la gramática, como quedaba sugerido en el parágrafo 65 de los **Ppos**, el paradigma de toda legalidad científica, y de la sustancia, en definitiva, un contertulio cuya esencia toda es la de hablar-escuchar. Está construyendo, pues, una "metafísica del signo" por excelencia.

Constatábamos anteriormente, por ello, el error que supone ver en su crítica a la abstracción un punto de partida o un ámbito independiente del inmaterialismo, así como el querer ver en el **Alc** un esfuerzo teórico esencialmente ajeno a su crítica inmaterial. En efecto, además de su presencia obvia a través la teoría de la visión como language divino, o la crítica a la hipostatización de instancias tales como las leyes físicas o la propia naturaleza en tanto que algo sustancial ajeno al espíritu, hemos visto ya en más de una ocasión hasta qué punto el discurso contra Alcifrón, el ateo, y el discurso contra Hylas, el materialista, se ajustan cabalmente a un idéntico proyecto argumental.

No es la palabra humana la medida de las cosas, sino, precisamente, las cosas, palabra divina, la condición de posibilidad de todo lenguaje. Y, si es completamente cierto que el lenguaje berkeleyano se nos presenta como una actividad eminentemente "ilocucionaria" antes que representativa, en la más moderna línea de pensamiento analítico, no lo es menos que esa actividad de los sujetos, en la que se resuelve definitivamente en Berkeley la cuestión del referente último de la realidad, no se edifica exclusivamente desde el propio sujeto que actúa, sino desde un estado de cosas reales, dado que oficia a manera de estructura posibilitante de toda comunicación y de toda acción^{<11>}. Es el universo berkeleyano mismo como palabra de Dios, y, por cierto, no una palabra escondida, una cripto-escritura bajo los fenómenos naturales, sino una palabra cotidiana que parte siempre de los acontecimientos vitales inmediatos como referentes discursivos básicos.

Ahora bien, este acceso directo a la realidad del signo no implica, en sí mismo, como hemos visto, la captación inmediata de su significado; sólo en su vertiente secuencial es capaz el signo de oficiar como tal articulándose en discurso. Se olvida con frecuencia que las primeras observaciones de los Ph.C. berkeleyanos tratan, precisamente, del sentido de la temporalidad ^{<12>}. Su preocupación por el asunto del "orden" de las ideas es constante desde entonces. Se ha reparado poco, también, en que es el oído, y no la vista, la modalidad sensorial paradigmática ^{<13>} en Berkeley.

Solamente, pues, la experiencia, pero la experiencia en su totalidad, en su "todo", es el dato primigenio de nuestro conocimiento. Es por eso que nuestra experiencia sólo puede serlo, para Berkeley, en el contexto de una praxis determinada. La praxis es, propiamente hablando, el sentido común que Berkeley nos proponía. En efecto, una vez establecida en su T.V. la contundente tesis de la completa heterogeneidad de nuestras modalidades sensoriales y la consiguiente imposibilidad de sensible común alguno, la totalidad que otorga su dosis de realidad al dato y que conforma el "objeto real" sólo puede ser la propia historia activa del sujeto. Es en el acontecimiento de comérnosla en el que se constituye definitivamente la "cosa real manzana". De este modo la estética de la cosmovisión berkeleyana lo es todo menos desinteresada. La metafísica resultante habrá de ser así una metafísica de la acción, pero de la acción significativa y, en no menor medida también, por lo tanto, una metafísica contemplativa. Contemplación interesada porque en ella nos va nuestro ser con el sentido de la realidad entera; todo sentido presupone un afán y todo dato un interés ^{<14>}.

Sería un grave error inferir aquí, del hecho de que, en definitiva, sea el lenguaje divino el que sustenta todo este juego simbólico, que es preciso forzar lo esencial del pensamiento berkeleyano para integrarlo en el contexto de una

genuina hermenéutica. A tal efecto, será suficiente con remitirse al cuarto de los diálogos del **Alc.** Pero, sobre todo, podemos apreciar ahora hasta qué punto caracterizar la teoría semántica de Berkeley como una teoría lingüística extensional al uso, siendo rigurosamente exacto en lo que de lingüística al uso pueda tener, no puede ser una caracterización definitiva. ¿Cómo hablaremos con rigor acerca de las cosas que señala esta semántica, cuando las "cosas" mismas de que hablamos son un puro señalar que remite, finalmente, a su propio orden y armonía? ¿Cómo podría plantearse así el estatuto de su referente? El conocimiento es un evento cósmico de comunicación porque el mundo es el lenguaje en el que toda comunicación adquiere su significado. Por eso va a continuar Berkeley inmediatamente la referida cita del "Siris", en relación a lo que es conocer, con una de esas frases que tanto desconciertan al lector desprevenido: "Conocemos una cosa cuando la comprendemos y la comprendemos cuando podemos interpretar o decir lo que significa; estrictamente hablando -dice- el sentido no conoce nada." El problema capital de la semántica berkeleyana no es, por lo tanto, qué significa "árbol" sino más bien qué significa ese árbol de ahí. Conocer es interpretar. Existir es una vocación comunicativa.

Ahora bien, no perdamos de vista un aspecto fundamental que, con respecto a la teoría lingüística berkeleyana, el inmaterialismo se encarga de asentar y custodiar definitivamente. El lenguaje humano no es ni el único ni el principal. Precisamente en el establecimiento de la tesis contraria podría cifrarse, a este respecto, el sentido definitivo de la noción de sustancia material, abanderado de una naturaleza que no habla, y, por tanto, carece de sentido. Si la sustancia material existe, sólo el hombre habla, ni siquiera el Dios compatible con ella podrá hablarle al filósofo, y un sentido definitivo del mundo solamente podrá ser el de Lucrecio - por cierto uno de los autores más citados, con diferencia, de todo el **Alc.** - o bien, como recuerda el propio Alcifrón, por una gracia especial, el de el

místico. El dilema inmanentismo-misticismo acabará por ser, para Berkeley, irresoluble corolario de la modernidad cartesiana ^{<15>}.

Pero arrogarnos todo lenguaje implica, también, arrogarnos toda verdad y eso, además de condenarnos al solipsismo más absoluto, es para Berkeley sencillamente contradictorio e incompatible con el puro "factum" de la conciencia, de la duda, del librepensamiento y de cualquier forma de comunicación humana, aunque sea meramente interna. Si de todo nuestro presente trabajo se nos pidiera ahora el que consideramos resumen más exacto del sentido del inmaterialismo señalaríamos, sin lugar a dudas, el del párrafo que antecede. El inmaterialismo se nos revela, pues, como una suerte de "análisis trascendental del pragmatismo lingüístico". Habría que concluir, con la reserva de toda paráfrasis, que para Berkeley, en fin, el "Dios habla" tiene que poder acompañar a todas nuestras significaciones.

Habla, pues, la Naturaleza. Es ella misma, en sí misma, como "mundo", el discurso general por excelencia dentro del cual ese nuestro lenguaje humano no es sino la mejor de las analogías de la que disponemos. De ahí que se le escapase a Berkeley en su introducción a los **Ppos**, con toda naturalidad, aquello de que conociendo cómo se hacen generales las ideas, esto es, cómo fraguamos determinadas pseudocosas, llegaremos a comprender cómo se hacen abstractas las palabras, y no al revés. Y de ahí, también, que podamos establecer definitivamente que si algo claro arroja nuestro análisis del inmaterialismo a tal efecto es que no se puede comprender el pensamiento de Berkeley acerca del lenguaje sin haber comprendido primero su pensamiento acerca de la materia. Una lectura exclusivamente analítica del pensamiento de Berkeley acerca del lenguaje, que quiera zafarse del enojoso tópico del inmaterialismo, es, de antemano, pura quimera. Extrapolación más o menos afortunada de algunas expresiones aleatorias. Acabamos de apuntar que el misterio del conocimiento coincide en el inmaterialismo con el misterio de la creación; podemos extender desde esta premisa nuestra deducción añadiendo

que el misterio de la creación es, por ende, el misterio del lenguaje.

III.El asunto del "paradigma" berkeleyano.

Por todo esto, la rica meditación lingüística contenida en el **Alc** está infinitamente más cerca del evangelio de San Juan que de un empleo del lenguaje como herramienta de análisis crítico. Y sería mucho más atinado que vincularla a paradigmas analíticos, vincularla a algunos otros que nos resultan hoy sumamente lejanos pero que, no por ello han dejado de convivir con la cosmovisión más íntima de una época. En efecto, se pregunta con frecuencia por un "paradigma" filosófico en el que pueda ubicarse nuestro autor. La cuestión es extremadamente compleja. Aunque de manera general, habremos de inscribirla en un modelo expresivo o lingüístico, no es fácil determinar el talante preciso de este modelo, que tiene, sin duda, algo que ver con ese modelo "conversacional" de Rorty o esa "hipótesis cósmica" contextualista-verbal de S.C. Pepper. Ni siquiera estamos seguros por nuestra parte, de que sea apropiado sugerir este tipo de caracterización. El paradigma Berkeleyano presenta, como sabemos, demasiadas peculiaridades como para asimilarse al de ningún otro autor, salvedad hecha, tal vez, del leibniciano.

Con todo, la naturaleza epistemológica de este modelo no es, en producto final, ni tan exótica ni tan forzada como se podría pensar a primera vista. A decir verdad, y en una correcta apreciación histórica, no tendría por qué serlo más que el propio mecanicismo en la tradición occidental. En relación a este punto no nos resimos a citar aquí unas líneas tan sugestivas como estas: '

"Para nosotros el símbolo es una imagen que confiere significado poético a la realidad física. Para el hombre medieval, lo que nosotros llamaríamos símbolo es la única definición de la realidad objetivamente válida." " Como 'símbolo del reino de Dios sobre la tierra' la catedral miraba desde la altura a la ciudad y a sus habitantes, situándose por encima de los demás intereses de la vida de la misma manera que se situaba por encima de todas sus dimensiones físicas"; "En la admiración de su perfección arquitectónica , las emociones religiosas eclipsaban a la reacción estética del que lo contemplaba ^{<16>} ."

Hemos visto a Berkeley quejarse, con razón, de que si sus doctrinas resultaban extrañas, lo fueran entre pensadores de tradición cristinana. Con no menos razón se asombra Ursom, también, del desconcertante tratamiento berkeleyano de una estética sobre la que, sin embargo, ^{<17>} se permite hacer frecuentes afirmaciones de muy largo alcance . La estética berkeleyana es, en definitiva, su propia metafísica y acaba por desvanecerse al fin eclipsada por ésta; y el paradigma contemplativo cristiano ^{<18>} es, sin duda, la referencia más clara de este proceso .

Se comprende, pues, que este esfuerzo inmaterialista berkeleyano implique, por lo mismo, y como ya se ha apuntado, una revalorización del ámbito de la experiencia sensible sin parangón en el pensamiento moderno. De la experiencia sensible, además, como tal, sin mediación de proceso perceptivo alguno por el que la teoría pueda introducirse en su retaguardia y oficiar de juez y parte en una misma causa. Es, en este sentido, rigurosamente "fenomenológica". Las cosas mismas "en persona" nos salen al encuentro en una estética perfecta que es, en sí misma, "el dato" por excelencia. En este contexto de la experiencia sensible, la realidad de un "mundo externo" no puede constituir jamás un problema. El problema habrá de serlo siempre el sentido que demos a este mundo. Pero sólomente una actividad reflexiva falaz puede proyectar alguna duda sobre la validez objetiva esencial de nuestra experiencia. Una y otra vez insiste Berkeley en la

contradicción implícita en la noción moderna de sustancia material y en las gravísimas repercusiones de la misma; en última instancia debe entenderse esa contradicción como el absurdo, nada ingenuo, de querer ir más allá de nuestra experiencia a buscar cosas experimentables en estado bruto que nunca se podrán experimentar, y que luego se harán pasar como datos en apoyo de esta misma empresa. Tal era el escándalo del "noúmeno", de la facultad definida por un objeto propuesto, a su vez, por ella misma, del intolerable "dogmatismo" de una crítica pura que me obliga a ver lo que luego explica y me prohíbe mirar lo que no sabe explicar. Tal es, en fin, la falacia por excelencia del librepensador. "Petitio principii", "Non causa pro causa", "Ignoratio elenchii", todo a la vez. El ámbito del conocimiento humano es el ámbito de la experiencia tal cual nos aparece, en la pura aproblematicidad de su vivencia; solamente así respetada conserva intacta la viveza propia de las cosas que es preciso interpretar y que nos salen, por tanto, al encuentro como los datos definitivos para dotar de sentido al universo, esto es, como signos.

Así, la doctrina que Berkeley nos propone es, antes que nada, una hermenéutica. Que la verdad es algo que se alumbra en el lenguaje es un dato básico del planteamiento berkeleyano, y que el lenguaje es, en definitiva, la razón metafísica última, la intuición esencial de esa "pars consolidata" a la que nos hemos referido. El planteamiento gnoseológico berkeleyano está involucrando, pues, no solamente una posición semántica, sino, en definitiva, toda una nueva teoría de la verdad que habita el corazón mismo de su crítica a la noción de sustancia material. Aunque, en honor a su correcta interpretación histórica, habría que añadir que no es completamente nueva. Una vez más los orígenes de la hermenéutica se vinculan a la interpretación bíblica.

Recuerda Unamuno que cuando Poncio Pilatos hace aquella célebre pregunta de "¿qué es la verdad?", que lleva encima toda

la historia del pensamiento clásico, ni su interlocutor, hombre que solía hablar acerca de "quién" era la verdad, responde, ni él mismo esperaba realmente una respuesta, a juzgar por el relato evangélico. Salta a la vista que ambos personajes hablan lenguajes distintos y que el interrogatorio ha llegado a un punto muerto. Se ha meditado poco sobre este silencio que es un silencio en el corazón mismo de nuestra cultura, integral, se ha dicho con razón, heleno-cristiana, y así nos lo recuerda Unamuno en su escrito ¿Qué es verdad?. Se atreve a sugerir allí, interpretando un genuino espíritu evangélico, que se hace preciso reclamarle a los gnoseólogos la primacía de la verdad moral sobre la lógica y, a reglón seguido de esta reclamación, escribe: " Y entonces, trasladado esto a la Naturaleza, comprenderíamos y sentiríamos - sentir es algo más íntimo que comprender - que no hay distinción alguna entre la realidad y lo que como tal se nos aparece , que la Naturaleza nos habla pensando o piensa hablándonos ^{<19>} ."

No en vano cuando C. Tresmontant, en sus **Estudios de metafísica bíblica**, señala la ausencia de la noción de materia en el pensamiento hebreo, y, por ende, el carácter netamente aproblemático de la experiencia para el mismo, llega un momento en el que la mención a la doctrina berkeleyana se hace inevitable. Dice, en efecto: " El mundo sensible no constituye un obstáculo para el conocimiento de Dios. La realidad visible y tangible permanece transparente para el espíritu y no cesa de mostrarnos al creador. El mundo es un libro y nada hay en él sin significado. Cualquier cosa hace referencia a Dios. El no dualismo del pensamiento hebraico adquiere con esto su sentido teológico"; Y se nos recuerda, a continuación, en una nota: "Lo que Bergson dice de Berkeley: 'me parece que Berkeley entrevé la materia como una película transparente situada entre el hombre y Dios' ^{<20>} ."

No se nos puede escapar, finalmente, que el sentido entero de esta interpretación del conocimiento tiene que acabar

divergiendo capitalmente de aquella que de hecho consume la modernidad cartesiana: la de la realidad ilustrada. Hemos hablado ya de Berkeley como un "Feuerbach de la Naturaleza", habría que añadir ahora que más precisamente lo fue, del embrión de esa Naturaleza que eclosionará definitivamente con la Ilustración. Sobre la deficiencia de nuestros estudios en esta faceta del inmaterialismo se lamentaba ya en su día el propio Luce ^{<21>}. Y, en efecto, desde este modelo gnoseológico berkeleyano nos encontramos con que todo dato de conciencia es una certificación de trascendencia, una "religación" de la subjetividad y, en definitiva, la subversión cabal del valor filosófico de la "autonomía" por el de la "heteronomía" radical que certifica cualquier acto de conciencia. Más aún, desde un modelo de naturaleza estrictamente comunicativo, la "autonomía" de nuestro discurso no es solamente un absurdo desideratum sin valor gnoseológico ninguno, sino que ni siquiera puede ser un desideratum ético objetivo, y viene a quedarse en una pose social como la de Alcifrón.

Es precisamente desde esta radical "heteronomía" del hermeneuta desde la que nuestro autor trató de hacer frente al final, y a la hora decisiva de refrendar una praxis, a la ya irrefragable autonomía del librepensador. Frente a ella, justamente, despunta candorosa y premonitoriamente en el texto de Berkeley una redención filosófica de la infancia ^{<22>}. Puede afirmarse, pues, que se encierra en el inmaterialismo toda una reinterpretación de la experiencia del hombre moderno precisamente en un sentido inverso al de la mayoría de edad ilustrada. No cabe duda, sin embargo, de que hemos llegado a ese momento en el que nuestras sugerencias y atisbos comienzan a distanciarse demasiado del contenido temático justificado a lo largo de nuestra investigación; será preciso poner aquí punto final a esta serie de consideraciones que nos han parecido útiles a la hora de vislumbrar la dirección definitiva impuesta por el discurso inmaterialista a la meditación berkeleyana.

Apabullados casi con un torrente de consecuencias inesperadas y, ciertamente, insertas en motivos intelectuales que rebasan por completo los confines de nuestra investigación, y situados ante el océano de interrogantes y problemas que, sin duda, nos han descubierto, llegamos al final de este capítulo. Una cierta sensación de inverosimilitud perdura, sin embargo, en nuestro ánimo de lectores: ¿es posible que Berkeley quiera decir realmente todas esas cosas, pese a que no siempre las diga del todo ni les sea rigurosamente fiel? ¿No ocurrirá, acaso, que nuestra lectura del sentido del inmaterialismo ha recaído finalmente en ese error de excesiva modernidad, de contemporaneidad subrepticia, contra el que tanto hemos querido precavernos? Un último consuelo nos queda a la hora de dar cuenta de esta leve desazón: su hallazgo en la boca de Hylas.

"Pero, ¿y la novedad, Filonús, y la novedad? Ahí radica el peligro. Las doctrinas nuevas deberían siempre desaprobarse. Trastocan la mente de los hombres y nadie sabe donde acabarán^{<23>}".

NOTAS AL CAPITULO XIV

- <1> MACHADO, A. **o.c.**.. p. 158
- <2> **Dial** III, W. II, 231.
- <3> **Dial** II, W. II, 215.
- <4> **Dial** II, W. II, 212.
- <5> **Dial** III, W. II, 230.
- <6> **Siris** 253, W. V. 120
- <7> **Alc** IV, 12, W. III, 157.
- <8> **Dial** II, W. II, 215.
- <9> **Alc** IV, 12, W. III, 163
- <10> RORTY, R. **o.c.** p. 351.
- <11> Cf. FLOREZ, C. en la introducción a la edición del **Alc** en Ediciones Paulinas, Madrid, 1978 -trad, de P. García- , p. 22.
- <12> Cf. W. I, 9.
- <13> Cf. **Alc** IV, 7 y 10, **T.V** \$ 50.
- <14> Lamentablemente esta faceta del pensamiento berkeleyano, su defición del bien supremo humano como placer sensual y su célebre "egoismo" o "egomismo", han de ser apartados ahora de nuestra investigación. No faltan en la bibliografía berkeleyana estudios

al respecto.

<15> **Alc** IV, 7, W. III, 149.

<16> SIMSON, O. von; **La catedral gótica**, Alianza, Madrid, 1980.
pp. 16-17

<17> Cf: Ursom, J.O Berkeley on Beauty. en Foster, J.; o.c. p.
227.

<18> Cf. **Alc** IV, W. III. 124-131.

<19> UNAMUNO, M. ¿Qué es la verdad, en Vol, III, de sus **Obras completas**, Vergara, Barcelona, 1958, p. 992.

<20> TRESMONTANT, C. **Estudios de metafísica bíblica**, Gredos, Madrid, 1961, p. 115.

<21> El dasapercibimiento general sobre las múltiples vetas específicamente "anti-ilustradas" del pensamiento berkeleyano fue ya lamentado por Jessop en su edición del "Alciphron". (W. III. p:7)

<22> Como ya hemos podido comprobar en alguna ocasión, hay, efectivamente, en la obra de Berkeley, y en este contexto de enfrentamiento a la ilustración, un uso filosóficamente positivo de la infancia y sus valores más específicos (ingenuidad, candor, etc..) . Cf. vg. W. III, pp. 105, 179, 214.

<23> **Dial** III, W. II, 243.

EPILOGO

Nuestra pregunta era ¿por qué critica Berkeley la materia como lo hace?. Nuestra respuesta ha sido sugerida ya en numerosas ocasiones desde la introducción y la asentamos ahora aquí definitivamente: porque la noción moderna de sustancia material encarna paradigmáticamente, para Berkeley, un error crucial en el planteamiento gnoseológico moderno. Y ese error acontece por el desfallecimiento en el rigor crítico de un "cogito" cartesiano, que no ha sabido ver que lo mismo podemos dudar de nuestra propia existencia como de la de las cosas que vemos y tocamos, esto es, de la del mundo y las cosas frente a nosotros.

Hablar, pues, de esta mesa como "cosa real" es decir algo del mundo y de Dios; es comprometer toda significación posible en nuestro discurso y tener que afrontarlo como una alusión definitiva al sentido de las cosas. La noción de sustancia material, sin embargo, ocurece esta certeza insoslayable, que también le compete a ella mal que le pese, y alimenta la ilusión de un relato utópico sobre una mesa "en sí" al margen de todo sentido. Se trata de un discurso que imagina falazmente una neutralidad mundana, la autonomía completa de cualquier contexto, como condición metodológica de reflexión pura y como dato primario de esa reflexión. Pero en el decir "esa mesa es real" o, simplemente, "yo soy real frente a la mesa", se involucra siempre un mundo, el mundo, y, con él, todo el enigma del conocimiento. Y el enigma del conocimiento es, como sabemos, para Berkeley, el propio enigma del hombre y de la creación.

A partir de aquí, Berkeley pone en marcha un proyecto de enmienda del "cogito" que es una enmienda del discurso crítico moderno en su totalidad. Como resultado de ella se termina por hacer residir el problema fundamental de una metafísica genuina

en la pregunta por: "nuestro sentido como conciencia frente a las cosas en el mundo". Y esta relación de sentido mutuo entre el mundo, como totalidad de virtualidades significativas, y una conciencia que lo es siempre en ese mundo, es la que quiere expresar esencialmente el "esse et percipi aut percipere". Es, también, la que alumbra el peculiar sentido de categorías tan cruciales en el pensamiento berkeleyano como "idea", "percepción", "existencia", "cosa", "realidad" o "conocimiento", acerca de cuya equivocidad en su contexto histórico creemos haber llamado ya la atención.

Todo eso, en fin, es lo que el inmaterialismo quiso decir. Si bien no estamos ahora en condiciones de asegurar que sea lo único que dijo. Estamos persuadidos, sin embargo, de que es lo más importante de cuanto dijo, así como de Berkeley tuvo que decirlo como pudo, esto es, de una manera muy rudimentaria si la contemplamos desde la gnoseología actual. A consecuencia, entre otras cosas, de esta precariedad categorial suya, el inmaterialismo no llegó a perfeccionar nunca esta intuición con plenitud sistemática, ni la desarrollo en todo momento con una coherencia absoluta. Aunque también estamos seguros de que ninguna de estas dos cosas llegaron a preocuparle demasiado a su autor. Tenía buenos motivos para ello. Con su inmaterialismo como crítica al representacionismo podía considerar, justificadamente, haber asentado un golpe definitivo a una manera de discurso gnoseológico que continuaba, sin embargo, "creciendo en su decadencia".

En la conciencia de este golpe mortal al adversario, cuando en el **Siris** nos brinde una imagen del mundo, lo hará desde una impunidad crítica bien ganada y sin sentirse obligado a resucitar viejas polémicas. El discurso cosmológico del **Siris** es el discurso de alguien que se siente ya vencedor. Por eso, hablando del inmaterialismo, siempre hemos hablado nosotros de un proyecto crítico antes que de un sistema, pese a haber al final toda una cosmología. Y por eso, también, nos hemos creído

autorizados a poner este proyecto completamente al margen de ese "idealismo dogmático" con el que la gnoseología moderna lo acoge, por haberse apartado, en lo esencial, de ese proyecto gnoseológico de la modernidad que así quiere contemplarlo. De aquí hemos querido sacar algunas conclusiones que coinciden fundamentalmente con las que recogíamos en nuestra introducción y sobre las cuales allí nos remitimos. No hemos llamado conclusión, por eso mismo, a este breve apunte final, sino más bien, epílogo.

Nos gustaría concluir este trabajo, no obstante, con un reconocimiento explícito del interés y la importancia que puede revestir, a partir de ahora, esa tarea a la que hemos querido dar la espalda sistemáticamente a lo largo de nuestro estudio: la de actualizar el mensaje Berkeleyano mediante su análisis comparativo con aspectos cruciales del pensamiento actual. De ello queremos dejar constancia como una convocatoria que se impone al final de nuestro recorrido. Y, a tal efecto, no quisiéramos hacer otra cosa sino mencionar ahora un par de referencias ilustrativas en la literatura filosófica contemporánea. Hemos hablado ya de ese proceso crítico bidireccional, pero no circular, en el que se compromete la reflexión berkeleyana, y de su esfuerzo por evitar la clausura del mismo a fin de reencontrarnos con el mundo y zafarnos rigurosamente del idealismo. Y lo hemos hecho valiéndonos de algunos aspectos de la neoescolástica porque en ella era, de hecho, donde había cobrado carta de naturaleza la expresión "realismo crítico". El singular "retorno" de Berkeley a las cosas mismas, sin embargo, tiene muchos más puntos de referencia. Valgan ahora estos dos.

"Cuando vuelvo hacia mí a partir del dogmatismo del sentido común, o del dogmatismo de la ciencia, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca sino un sujeto brindado al mundo. -...-

El verdadero "cogito" no define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo descubriéndose como "ser en el mundo". -...-

De una manera más general, no hay que preguntarse si nuestras evidencias son auténticas verdades, o si, por un vicio de nuestro espíritu, lo que para nosotros es evidente no sería ilusorio respecto de alguna verdad en sí.... La evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado, o a la evidencia apodíctica. El mundo no es lo que yo pienso sino lo que yo vivo: estoy abierto al mundo, comunico con él, pero no lo poseo, es inagotable. "hay un mundo, o, mas bien, "hay el mundo": jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida. Esta facticidad del mundo es lo que constituye la "Weltlichkeit der Welt", lo que hace que el mundo sea mundo; al igual que la facticidad del "cogito" no es en él una imperfección, sino, por el contrario, lo que me da la certeza de mi existencia^{<1>}."

Y, por otra parte, estas palabras de Ortega que nos parecen la mejor glosa del final de los **Dial** berkeleyanos que podamos aportar en este trabajo:

" Esta nueva situación ya no es paradójica: coincide con la actitud nativa de la mente, la conserva y reconoce su buen sentido. Pero también salva de la tesis realista, que sirve de base a la filosofía antigua, lo esencial de ella: que el mundo exterior no es ilusión, no es alucinación, no es mundo subjetivo. Y todo esto lo logra la nueva situación insistiendo y depurando la tesis idealista cuya decisiva afirmación consiste en advertir que sólo existe indubitadamente lo que a mí me parece

existir. ¿Ven ustedes cómo las ideas hijas, las verdades noveles, llevan en su vientre a sus madres, a las verdades viejas, a las fecundas verdades viejas? Repitamos: toda superación es conservación. No es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el pensar, el yo. La verdad es que existo yo con mi mundo y en el mundo - y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo y en verlo, imaginarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre con él, trasformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría hacerlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, entre mí, en derredor, apretándome, manifestándose, entusiasmándome, acongojándome^{<2>} ."

Si cabe establecerse realmente alguna afinidad intelectual entre el sentido de estos dos textos, y cabe también establecerla entre ellos y algunos aspectos cruciales del mensaje de nuestro obispo en los que hemos tratado de profundizar aquí, es indudable que nuestra ilusión inicial, de contribuir a rescatar un clásico de la gnoseología de hoy, no habrá salido tan maltrecha. Un clásico al que recurrir en busca de inspiración, diálogo o, simplemente, errores a evitar, en un momento en el que parecen quedarnos tan pocos clásicos. Al fin y al cabo, conocer mejor quiénes puedan ser nuestros clásicos, es empezar a conocernos de verdad, y nuestra orfandad intelectual de pensadores a las puertas del tercer milenio acaso no sea tan honda como en ocasiones nos complacemos en figurar.

NOTAS AL EPILOGO

<1> MERLEAU-PONTY, M. o.c. Int, pp. 11, 13 y 16.

<2> ORTEGA, J. ¿Qué es filosofía? Ed. cit, p. 170.

BIBLIOGRAFIA.**I. Obras de Berkeley.**

Las ediciones de obras de Berkeley en su idioma son relativamente numerosas y sólo consignaremos aquí aquellas a las que hemos hecho mención por uno u otro motivo a lo largo del trabajo. Podrán encontrarse las demás en cualquiera de las bibliografías recogidas a continuación.

Ayers, M.R., **Berkeley Philosophical Works**, Dent & sons, Londres, 1975.

Fraser, A.C., **Collected Works**, 4 vols, Oxford, 1901.

Luce, A.A y Jessop, T.E., **The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne**, Nelson & Sons, Edimburgo. 9 Vols. (Vols.: I, 1948; II, 1949; III, 1950; IV, 1951; V, 1952; VI, 1953; VII, 1954; VIII, 1955; IX, 1956).

II. Traducciones al español.

Ph.C. Trad. J.A. Robles. Universidad Nacional Autónoma de Mejico, Mejico, 1989.

Introducción manuscrita a los Ppos, Trad, J.A, Robles, l.c.

T.V. Trad. M. Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1965.

Ppos Trad. ?, Apolo, Barcelona, 1938.

Trad. M. Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1957.
(reeditada por Orbis, Madrid, 1985)

Trad. C. Cogolludo Mansilla, Gredos, Madrid, 1982.

Dial Trad. V. Vigueira, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1952.

Trad. A.P. Mansegosa, Aguilar, Buenos Aires, 1953.

Trad. C. Cogolludo Mansilla, Alianza, Madrid, 1990.

De Motu Trad. R. Torretti, en **Diálogos**, 14, 1979, pp. 119-141.

Alc Trad. P. García Castillo, Ed Paulinas, Madrid, 1978.

Correspondencia con Johnson, Trad, J.A. Robles. l.c.

III. Bibliografías.

Son también relativamente numerosos los trabajos dedicados a la bibliografía berkeleyana. En su mayor parte, sin embargo, y como es natural, son redundantes o, más bien, selecciones bibliográficas. A continuación intentamos ofrecer la secuencia de aquellos trabajos que se complementan mejor cronológicamente y quieren ser más exhaustivos.

Jessop, T.E. **A Bibliography of G. Berkeley with an Inventory of Berkeley's Manuscripts Remains by A.A. Luce**, B. Franklin, Nueva York, 1974. Recopila los fundamentales trabajos bibliográficos hasta esa fecha y, entre ellos, su propia bibliografía Berkeleyana hasta 1934. y su **Bibliography of George Berkeley**, M. Nijhoff, La Haya, 1966.

Turbayne, C.M. **A Bibliography of George Berkeley, 1963-1979.** en su o.c. p. xxi.

Kapstein, M. **A bibliography of Gorge Berkeley, 1980-1985.** en Sosa, E. o.c. p. 243.

IV. Obras fuente.

Aristoteles. **Metafísica**, Trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

Física, trad inglés, W.D.Ross, Oxford U.P., 1949.

De Anima Trad. T. Calvo. Gredos, 1978.

Bachelard, G. **L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matiere**, J. Corti, París, 1942 y

La poétique de la rêverie, P.U.F. Paris, 1960.

Bergson, H. **La energía espiritual**, (trad. M.L. Torres) Espasa Calpe, Madrid, 1952, p. 157.

La evolución creadora, Trad, M.L. Perez. Espasa Calpe, Madrid, 1973, p. 214.

Descartes, R. **Oeuvres de Descartes**, ed C.Adam y P. Tannery, 12 vols, J. Vrin, París, 1964-76. **Discurso del método y meditaciones metafísicas** Trad de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1980.

D'Ors, E. **Tres horas en el Museo del Prado**, Tecnos, Madrid, 1989, p. 7.

- Husserl, E. **Ideas** Trad. José Gaos, F.C.E, Madrid, 1985.
- Kant, I. **K.R.V** trad, P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.
- Prolegomenos**, Trad, P. M. Caimí, Charcas, B. Aires, 1984
- Leibniz, G.W. **Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz** ed por C.I Gerhardt, 7 Vols. Berlín 1849-63.
- Locke, J. **Ensayo sobre el entendimiento humano**, Trad. E. García. Editora Nacional, Madrid, 1980. (2 vol)
- Lucrecio. **De Rerum Natura** trad. J.I. Ciruelo, Bosch, Barcelona, 1985.
- Machado, A. **Los complementarios** Ed. de M. Alvar, Cátedra, Madrid, 1987.
- Malebranche, N. **Oeuvres Complètes** ed A. Robinet. 21 Vols, París, J. Vrin, 1958-60.
- Conversaciones sobre la metafísica y la religión** Trad. J. Izquierdo, Reus, Madrid, 1921.
- Merleau-Ponty, M. **Fenomenología de la percepción**, Trad, J. Cabanes, Planeta, Barcelona, 1985, p. 17
- Ortega, J. **Qué es filosofía**, Alinaza, Madrid, 1989,
- Investigaciones Psicológicas**, En Tomo 12 de obras completas, Alianza, Madrid, 1983.
- Para un diccionario filosófico** (conjunto de notas publicadas por P.Garagorri, Vol. XII, O.Comp. Alianza)
- Sobre la razón histórica**, Cap. I. p. 155, vol XII, o. comp.
- Unas lecciones de metafísica**, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- Pope, A. **Collected Poems**, Everyman's, Londres, 1989.
- Reid, T. **Works**, ed por W. Hamilton, 2 Vols. Edimburgo, 1846.
- Santo Tomas. **Suma Teológica**, B.A.C., Madrid, Vol. I, 1964.
- Unamuno, M. ¿Qué es la verdad, en Vol, III, de sus **Obras completas**, Vergara, Barcelona, 1958, p. 992.

V. Monografías

- Ackermann, R. **Theories of Knowledge: An Critical Introduction;** Mc Graw Hill, New York, 1965.
- Ardley, G. **Berkeley's Renovation of Philosophy;** M. Nijhoff. The Hague, 1968.
- Armstrong, D.M. **Locke and Berkeley. A Collection of critical Essays.** Ed. by C.B. Martin; McMillan, London, 1963.
- Aubenque, P. **El problema del ser en Aristóteles,** Taurus, Madrid, 1987.
- Ayer, A.J. **Languaje, Truth an Logic,** Dover, Nueva York, 1946.
- Bennett, J. **Locke, Berkeley, Hume, central Themes;** Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Bracken. H.M. **Berkeley;** McMillan, Londres, 1974.
- Bevlaval , Y. **Leibniz critique de Descartes** Paris, Gallimard, 1960.
- Bracken, H.M. **The Early Reception of Berkeley's Immaterialism,** M. Nijhoff, La Haya, 1965.
- Brook, R.J. **Berkeley's Philosophy of Science;** M. Nijhoff, La Haya, 1973.
- Buchdall, G. **Methaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins from Descartes to Kant;** Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- Burgess, A. **English Literature,** Longman, Harlow, 1958.
- Burt, E. A. **Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna;** ed. Sudamericana, B. Aires, 1960.
- Capek, M. **El impacto filosófico de la física contemporánea,** Tecnos, Madrid, 1965.
- Cassirer. E. **El problema del conocimiento en la filosofía y las ciencias modernas;** Vol. II, F.C.E., Mejico, 1956.
- Cimadevilla, C. **Universo antiguo y mundo moderno** Rialp,

- Madrid, 1964.
- Collins, J. **The British Empiricist. Locke, Berkeley, Hume;** The Bruce Publishing Company. Milwaukee, 1967.
- Copleston, F. **Historia de la filosofía, Vol. 5, Trad. A. Domenech, Ariel, Barcelona, 1981**
- Eco, H. **Signo, Labor, Barcelona, 1988.**
- Einstein, A. **La física aventura del pensamiento, Losada, B. Aires, 1939.**
- Eliade, M. **Aspects du mythe, Gallimard, París, 1963.**
- Elliott, H. J. **El viejo mundo y el nuevo, trad. R. Sanchez. Alianza, Madrid, 1984.**
- Fabro, C. **Percepción y pensamiento; Eunsas, Pamplona, 1978.**
- Flague, D. **Berkeley's Doctrine of Notions. A reconstruction based on his Theory of Meaning; Croom Helm, Londres, 1987.**
- Flammarion, C. **Los mundos reales. Los mundos imaginarios. Trad. L. Obiols. Mascarón, Barcelona, 1981.**
- Ferrater, J. **Diccionario de filosofía Alianza, Madrid, 1979.**
- Foster, J. **Essays on Berkeley; Clarendon Press, Oxford, 1985.**
- Fraile, G. **Historia de la filosofía Vol II, BAC, Madrid, 1966.**
- Gale, W. **Berkeley's "Principles of Human Knowledge". Critical Studies; Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1968.**
- Gueroult, M. **Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu; Aubier. Paris, 1956.**
- Gilson, E. **Etudes sur le rôle de de la pensée medievale dans la formation du système cartésien; Paris, Vrin, 1951.**
- El realismo metódico, Rialp, Madrid, 1963.**
- Johnston, G.A. **The Development of Berkeley's Philosophy, McMillan & Co., Londres, 1923.**
- Juden, B. **Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français,**

- Klincksieck, Paris, 1977.
- Koyre, A. **Estudios galileanos**, Siglo XXI, Madrid, 1966.
- Leroy, A.L. **George Berkeley**; P.U.F., Paris, 1959.
- Loemker, L.E. **Struggle for Syntesis**, Harvard U.P., Harvard, 1972.
- Luce, A. A. **Berkeley & Malebranche** Clarendon Press, Oxford, 1934.
- The Life of George Berkeley Bishop of Cloyne**, Greenwood Press, Nueva York, 1968.
- The Dialectic of Immaterialism**, Hodder & Sons., Londres, 1963.
- Lukacs, G. **Problemas del realismo**, F.C.E., Méjico, 1966.
- Maritain, J. **Distinguir para unir o los grados del saber**, Club de Lectores, B. Aires, 1963.
- McCraken, C. J. **Malebranche and British Philosophy**; Clarendon Press, Oxford, 1983. Int.
- McIntyre, A. **Tras la virtud**; trad. A. Valcarcel, Crítica, Barcelona, 1987.
- McMullin, E. **The Concept of Matter**, U. of Notre Dame Press, Notre Dame, 1963.
- Merleau-Ponty, M. **L'Union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**, J. Vrin; Paris, 1968.
- Millan Puelles, A. **Lexico filosófico** Eunsa, Pamplona, 1985.
- Moore, G.E. **Defensa del sentido común y otros ensayos**, Orbis, Barcelona, 1983.
- Morris, C.R. **Locke, Berkeley, Hume**; Oxford Univ. Press, Oxford, 1968.
- Nuño, J.A. **El pensamiento de Platón**, U.C.V., Caracas, 1963,
- Palacios, J. **Psicología evolutiva**, Alianza, Madrid, 1986, 3 Vol.
- Park, D. **Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts**; M. Nihjoff, The Hague, 1972.
- Pepper, S.C. **George Berkeley. Lectures before the**

- Philosophical Union of the University of Calif. Univ. of Calif. Press, Berkeley, 1957.**
- Pitcher, G. **Berkeley;** (trad de J. Robles), F.C.E., Mexico, 1983.
- Putnam, H. **Racionalidad y metafísica,** Teorema, Madrid, 1985,
- Rabade, S. **Hume y el fenomenismo moderno,** Gredos, Madrid, 1975.
- Descartes y la gnoseología moderna,** G. del Toro, Madrid, 1971.
- Ritchie, A.D. **George Berkeley. A Reappraisal;** Manchester University Press, New York, 1967.
- Rousset, J. **La littérature de l'age barroque en France. Circé et le paon,** Paris, Corti, 1954.
- Rorty. R. **La filosofía y el espejo de la naturaleza,** trad de. J. Fernandez. Cátedra, Madrid, 1979.
- Ross, D. **La teoría de las Ideas de Platón,** Cátedra, Madrid, 1986.
- Rossi, M.M. **Introduzione a Berkeley;** Ed. Laterza, Bari, 1970.
- ¿Qué ha dicho verdaderamente Berkeley?;** Doncel, Madrid, 1971.
- Saumells, R. **La ciencia y el ideal metódico,** Rialp. Madrid, 1958.
- Sauvy, A. **Los mitos de nuestro tiempo,** Labor, Barcelona, 1979.
- Sheburne, G & Bond, D. **Literary History of England** (ed por A. C. BAUGH) Vol. III. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1972.
- Simson, O. von. **La catedral gótica,** Alianza, Madrid, 1980.
- Stack, G.J. **Berkeley's Analysis of Perception;** Mouton, Paris, 1972.
- Steinkraus, W.E. **New Studies in Berkeley's Philosophy;** Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1966.
- Sosa, E. **Essays on the Philosophy of G. Berkeley.**

- Reidel, Dordrecht, 1987.
- Tipton, I.C. **Berkeley. The Philosophy of Immaterialism;** Methuen & Co., Londres, 1974.
- Tresmontant, C. **Estudios de metafísica bíblica,** Gredos, Madrid, 1961.
- Tudela, P. **Psicología experimental,** U.N.E.D., Madrid, 1981.
- Turbayne, C.M. **Berkeley's Principles of Human Knowledge,** Bobbs-Merril, Indianapolis, 1977.
- Ursom, J.O. **Berkeley** , Oxford Univ. Press, 1982.
- Walmsley, P. **The Rhetoric of Berkeley's Philosophy.** Cambridge U. P.. Cambridge, 1990.
- Warnock, G.J. **Berkeley;** Penguin Books, Harmondsworth, 1969.
- Wild, J. **George Berkeley,** Cambridge, 1932.
- Volton, J.W. **Thinking Matter,** Oxford, University Press, 1978.
- Volton, J. W. **Perceptual Acquittance. From Descartes to Reid,** Basil Blackwell & Sons, Londres, 1984.

VI. Artículos.

- Aaron, R.I. A Catalogue of Berkeley's Library, en **Mind**, 1932, Vol. 41, pp. 465-475.
- Adams, G.P. Berkeley and Kant, en Pepper, o.c. p. 189-206.
- Adams, R.M. Phenomenalism and corporeal Substance in Leibniz, en **Midwest studies in Phil.** Univ. of Minnesota Press, 1983, p. 222.
- Allaire, E. Berkeley's Idealism; en **Theoria**, 1963, Vol. XXIX, 3ª parte; pp. 229-244.
- Anghinetti, P. Berkeley's Influence on Joyce", en **James Joyce Quarterly**, 19, 1982, pp. 315-319.
- Atherton, M. Berkeley's Anti-abstracionism, en E. Sosa, o.c. pp.45-60.

- Aschenbrenner, K. Bishop Berkeley. on Existence in the Mind, en Pepper, S.C., o.c. p.37-67.
- Ayers, M.R. Introduction to Philosophical Works of George Berkeley, Everyman's Library, Dent, Londres, 1975.
- Divine Ideas and Berkeley's Proofs of God's Existence en E. Sosa. o.c., pp. 115-128.
- Babini, J. Zenon de Elea y el obispo Berkeley, Tirada aparte de la rev. **Universidad**, Imprenta de la Universidad de Santa Fe, 1935.
- Baladi, N. Plotin et Berkeley. Le témoignage de la "Siris", en, **Revue Internationale de Philosophie**, 1970, no 92, "Plotin". pp. 338-347.
- Blarduni, G. Nota sobre el espiritualismo de Berkeley; en **Revista de Filosofía**, 1970, n. 22.
- Bolton, M. B. Berkeley's objection to abstract Ideas and Unconceived Objects, en Sosa, E. o.c. pp. 61-81.
- Bracken. H.M. Berkeley. Irish Cartesian; en **Philosophical Studies**, Vol. XXIV, pp. 39-51.
- Broad, C.D. Berkeley's Theory of Morals; en **Revue Internationale de Philosophie**, 1953, n. 23-24.
- Brown, S.C. Berkeley's on the Unity of the Self; en **Reason and Reality**, Mcmillan, London, 1969.
- Brykman, G. Berkeley on "Archetype", en Sosa, E. o.c., p. 103.
- Du commencement introuvable de l'inmaterialisme. en **Etudes Philosophiques**. 1980, pp.157-166.
- Cappio, J. Aristotle, Berkeley, and Proteus: Joyce's Use of Philosophy, en **Philosophy and Literature**, n 5, 1981 pp. 21-32 .
- Cogolludo, C. Lo empírico y lo supraempírico en la percepción según Berkeley; en **Anales del Seminario de Metafísica**, 1973, pp 53-78.
- Davis, J.W. Berkeley, Newton and Space; en **The Methodological Heritage of Newton**, ed.

- by E. Butts and J. Davis. Basil Blackwell, Oxford, 1970.
- Dennes, W.R. Berkeley's Dilemma, en Pepper, o.c. p. 175-188.
- Devaux, P. Berkeley et les mathématiques; en **Rev. Internationale de Philosophie**, 1953, n. 23-24, pp. 101-133.
- Eslick, L.J. The material Substrate in Plato, McMullin, o.c., p. 59.
- Fitzgerald, J.J. "Matter" in Nature and the Knowledge of Nature: Aristotle and the Aristotelian Tradition, en McMullin. o.c., p. 79-98.
- Garber, Daniel. Something I-Do-Not-What: Berkeley on Locke on Substance, en Sosa, E. o.c. pp-23-42.
- Gouhier, H. La signification historique de la pensée de Berkeley; en **L'aventure de l'esprit**, ed. A. Koyré, Hermann, París, 1964.
- Grossmann, R. Digby and Berkeley on Notions; en **Theoria**, 1960, Vol. XXVI. pp. 17-30.
- Gueroult, M. La transformation des idées en choses dans la philosophie de G. Berkeley; en **Rev. Internationale de Philosophie**", 1953, n. 23-24, pp. 28-71.
- Guzzo, A. Berkeley and "Things" en Steinkraus, W. o.c., p.76.
- Furlong, E.J. An Ambiguity in Berkeley's Principles en **Philosophical Quarterly**, 14, 1964, p.334-344.
- Hay, W.H. Berkeley's argument from Nominalism; en **Rev. Internationale de Philosophie**, 1953, pp. 19-27.
- Henze, D. Berkeley on Sensation and Qualities; en **Theoria**, 1965, Vol. XXXI, p.174.
- Hurlbutt, R.H. Berkeley's Theology, en Pepper, S.C., o.c., p. 106-121.
- Jessop, T.E. Berkeley and the contemporary physics; en **Rev. Internationale de Philosophie** 1953, pp. 87-100.
- Justin, G.D. Re-Relating Kant and Berkeley; en **Kant-Studien**, 1977, heft 1, pp. 77-89.

- Kabitz, W. Leibniz und Berkeley, en Sitzungsber. der Preuss. Akad der Wiss. zu Bln. Phil.-Hist. 1932. p.623-39.
- Kline, A. David. Berkeley's Divine Language Argument, en Sosa, E. o.c., pp.129-142.
- Luce, A.A. Berkelian Action and Passion; en Rev. Internationale de Philosophie, 1953, pp.3-18.
- Lukacs. G. Marx y la decadencia ideológica, En Problemas del realismo, F.C.E., Méjico, 1966, p. 220.
- Maheu, R. Le catalogue de la biblioteque de Berkeley, Rev. d'Histoire de la Phil, III, 1929.
- Mates, B. Berkeley was Right, en Pepper, o.c., p158-174.
- Marc-Wogau, K. The Argument from Illusion and Berkeley's Idealism; en Theoría, 1958, Vol. XXIV.
- Berkeley's Sensationalism and the "esse est percipi" Principle; en "Theoría", 1957, Vol. XXIII.
- Mattey. G.J. Kant's Conception of Berkeley's Idealism; en Kant-Studien, 1983, heft 2, pp. 161-165.
- McIntosh, J.J. Leibinz and Berkeley, en Proc. Arrist. Soc. n°71, 1970-71, pp.174-83.
- McMullin, E. Hylemorphism and Temporality, en Philosophical Studies, Vol. VI, Dic. 1956, p 126-138.
- Introduction en McMullin, E., o.c., p.1.
- Menendez Pidal, R. El lenguaje español en tiempos de Felipe II, en p. 540, El Escorial Patrimonio Nat. 1963. Vol. 1.
- Mourant, J.A. Some Unresolved Issues in Berkeley's Natural Theology en Philosophical Studies, 1966, Vol. XV, pp. 58-75.
- Myhill, J. Berkeley's "De Motu" an anticipation of Mach, en Pepper, o.c. pp. 141-157.
- Owens, C. Matter and Predication in Aristotle", McMullin, E. o.c. p.99
- Pappas, G. S. Berkeley and ImMediate Perception, en

- Sosa, E. o.c. p. 197.
- Pepper, S.C. Berkeley's Uses of the Test of Certainty, en Pepper, S. o.c. 89-105.
- Popkin, R.H. The New Realism of Bishop Berkeley en Pepper, S.C. o.c. p.1-19.
- Berkeley and Pirronism en, **Review of metaphisics**, V. 1951. 223-246.
- Popper, K.R. A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein, en Turbayne, C.M. o.c., p. 129
- Ritchie, A.D. George Berkeley's Siris. The philosophy of great Chain of Being and the Alchemical Theory; Annual Philosophical Lecture, British Academy, 1954. pp. 41-55.
- Robinet, A. Leibniz, lecture du "Treatise" de Berkeley en **Les Etudes Phil.**, nº2, 1983, p.217.
- Robles, J.A. Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de Berkeley; en **Contexto**, 1986. pp. 43-55.
- Percepción e infinitesimales en Berkeley; en **Dianoia**, 1981, pp. 166-186.
- Rorty, R. Matter and Event ,en McMULLIN, E. o.c. pp. 497-524.
- Smith, A.D. Berkeley's Central Argument en Foster, J. y Robinson, H. ,o.c., pp. 37-58.
- Steenberghen, van F. Question disputée sur le realisme immediat, en **Rev. Phil. de Louvain** 1951. pp. 209-234.
- Steinkraus, W.E. Berkeley and His Moderns Critics en su o.c., p. 148.
- Strong, E.W. Mathematical reasoning and its objects, en Pepper, o.c. pp. 65-88.
- Sullivan, C.J. Bk's Attack on Matter, en Pepper, o.c. p.20-37.
- Taylor, C.C. Action and inaction in Berkeley, En Foster, J. o.c. p. 211.
- Tipton, Ian. Berkeley's Imagination, en Sosa, E. o.c. pp.85-102.
- Turbayne, C.M. Hume's Influence on Berkeley, En **Rev.**

- Int. Phil., 1985, 39, pp. 259 - 269.
- The Origin of Berkeley's Paradoxes, en Steinkraus, W.E. o.c. p. 31.
- Tussman, J. Berkeley as political philosopher, en Pepper, o.c., pp. 122-140.
- Ursom, J.O. Berkeley on Beauty, en Foster, J.; o.c. p. 227.
- Weisheipl, J.A. The Concept of Matter in Fourteenth Century Science, McMullin o.c. p. 319
- Werkmeister, W.H. Notes to an Interpretation of Berkeley, en Steinkraus, W.E. o.c. p. 163.
- Wild, J. Berkeley's Theory of Perception: A Phenomenological Critique, en, **Revue internationale de Philosophie** n. 23-24, 1953, pp. 134-151.
- . Berkeley's Theories of Perception: a Phenomenological Critique, en Pepper, o.c. pp.134-151.
- Wilson, M. D. The Phenomenalism of Leibniz and Berkeley, en Sosa, E. o.c. p.3-22
- Wolter, A.B. The Ockamist Critique, En McMullin, E. o.c. p. 151.

VI. Traducciones empleadas.

Hemos considerado oportuno traducir todas nuestras citas y referencias. Cuando no se menciona ninguna traducción debe entenderse que la traducción es nuestra. - Vg. En el **Siris** o en los **Principios** de Descartes -. En los **Ppos** hemos seguido la de C.Cogolludo. En el caso de los **Dial** hemos seguido, en cambio, nuestro propio criterio hasta mediada la tercera parte del trabajo, momento en el que dispusimos de la traducción de C. Cogolludo, que adoptamos a partir de entonces con cuidado de comprobar que no existiera ninguna diferencia de contenido relevante entre ésta y las nuestras anteriores.

En El Escorial a 17 de Septiembre de 1991.
Festividad de San Roberto Belarmino

INDICE

Introducción	p.I
Abreviaturas	p.XIV
<u>PRIMERA PARTE</u>	
Capítulo I. PROPOSITO Y ESTRUCTURA DE LA TESIS.	
I. Algunas precauciones.	p.2
II. El Objetivo final.	p.4
III. Estructura de nuestro trabajo.	p.7
IV. Materialismo e inmaterialismo.	p.10
Notas.	p.14
Capítulo II. LA RAZON DE LA SINRAZON. CONSIDERACION PRELIMINAR A UNA MEDITACION SOBRE LA MATERIA.	
I. Un poco de poesía.	p.15
II. Hombre, mundo y materia. ¿Un tema de nuestro tiempo?	p.27
III. Fisica y metafísica: la primera ilusión en nuestro trato con la materia.	p.30
IV. La superación de la materia: segunda ilusión en nuestro tratamiento de la misma.	p.33
V. La tercera ilusión: "materia" y "noción de materia".	p.38
VI. La patética del inmaterialismo.	p.43
VII. El esfuerzo intelectual.	p.51
Notas	p.56
Capítulo III. EL INMATERIALISMO MATERIALIZADO	
I. "Esse est percipi or percipere or velle i:e agere."	p.62
II. El origen argumental de los Ppos.	p.68
III. El pseudofenomenismo berkeleyano.	p.76
IV. Una primera hipótesis de trabajo.	p.84

V. El "a priori" berkeleyano.	p.88
VI. Naturaleza, materia y Dios. El Berkeley del Alc.	p.90
Notas	p.96
Capítulo IV. "ESSE EST PERCIPERE AUT PERCIPI POSSE."	
I. Hacia un nuevo emblema.	p.102
II. El "materialismo" de G. Berkeley.	p.107
Notas	p.115
Capítulo V. LA CAUSA ERRANTE. ANTECEDENTES HISTORICOS DE LA MATERIA MODERNA.	
I. Nuevas indefiniciones del inmaterialismo.	p.118
II. Eh hada "hyle".	p.121
III. La doble vocación de la materia.	p.124
IV. Del principio a la cosa, de lo virtual a lo inercial.	p.130
V. El dilema platónico de la modernidad.	p.135
VI. La noción de materia: punto final.	p.139
Notas	p.145

SEGUNDA PARTE

Capítulo VI. LA MATERIA EN SU VERTIENTE COMUNICATIVA	
I. La necesidad de una justificación racional de la materia como empresa ilusoria y falaz.	p.149
II. La noción moderna de materia considerada como catástrofe cultural.	p.156
III. Algo nuevo en la crítica de Berkeley que es mucho más que todo esto.	p.163
Notas	p.167
Capítulo VII. LO QUE TIENE LA MATERIA DE FALAZ.	
I. A propósito de un "absoluto ponderable".	p.170
II. Se propone una experiencia.	p.177

III. El caso de la "materia pensante" de Locke.	p.182
IV. El trasunto de la demanda berkeleyana.	p.185
V. La asimetría radical del "esse est percipi aut percipere".	p.187
Notas	p.192

Capítulo VIII. LA MATERIA COMO DATO.

I. Percepción y realidad.	p.195
II. Psicoanálisis del "aquí".	p.202
III. El "siglo de las lupas".	p.207
IV. La teoría visual berkeleyana.	p.214
V. Veredicto de la ciencia experimental contemporánea.	p.222
Notas	p.228

TERCERA PARTE

Capítulo IX. LOS ENIGMAS DEL INMATERIALISMO.

I. Algunos interrogantes.	p.232
II. El enigma de las fuentes.	p.237
III. El asunto Aristóteles.	p.248
IV. El asunto Leibniz.	p.251
V. El enigma de su desarrollo.	p.256
VI. El enigma de su destino.	p.262
VII. Lo "estupendo" del inmateralismo.	p.268
Notas	p.270

Capítulo X. BERKELEY EL PARADOJICO.

I. La primera conclusión.	p.280
II. Presentacionismo e inmateralismo.	p.283
III. El asunto Reid.	p.287
IV. Más episodios notables.	p.290
V. La semántica de lo inmateral.	p.295

VI. El inmaterialismo como diatriba.	p.301
VII. El inmaterialismo como propedeútica trascendental.	p.308
VIII. Algunas aclaraciones.	p.317
IX. La abstracción y el Aristóteles berkeleyano.	p.324
Notas	p.337

CUARTA PARTE

Capítulo XI. EL VASO DE CIRCE.

I. Recapitulación general.	p.343
II. El hombre, el mundo, el dato y el sentido.	p.343
III. Mecánica y poesía.	p.350
IV. El vaso de Circe.	p.356
Notas	p.363

Capítulo XII. MUNDO, LIMITE Y MATERIA.

I. Inmaterialismo y fantasía.	p.366
II. El síndrome de Gulliver.	p.376
III. obre hombres, árboles y gorgojos.	p.385
IV. La falacia del límite.	p.397
Notas	p.408

Capítulo XIII. EL RETORNO A LAS COSAS.

I. La paradoja del realismo berkeleyano.	p.412
II. Algunas precisiones.	P.415
III. Realismo y trascendencia.	p.419
IV. La cosa y el dato.	p.424
V. El inmaterialismo como meditación sobre lo "dato".	p.428
VI. ¿Es activa o pasiva la mente cuando percibe?	p.433
VII. El realismo berkeleyano.	p.442
VIII. El inmaterialismo como "realismo crítico".	p.446
Notas	p.465

Capítulo XIV. EL SENTIDO. A MODO DE COROLARIO

I. Algunas recapitulaciones.	p.470
II. Conocimiento y lenguaje.	p.474
III. El asunto del paradigma berkeleyano.	p.481
Notas	p.488
Epilogo	p.490
Bibliografía	p.495